LA VIE SPIRITUELLE

★

A.-M. BESNARD. Nous avons vu sa gloire.

G. LEFEBVRE . . . Le mystère de l'unité.

Fr.-H. LEPARGNEUR . . . . Christianisme et naturalisme.

M. PELLEGRINO. . . L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs.

Th. DEMAN . Introduction aux Confessions de saint Augustin. III.

S. ABHISHIKTESVARANANDA . Le P. Monchanin.

ÉDITIONS DU CERF

JANVIER 1958

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois

COMITÉ DE DIRECTION :
A. Plé, A.-M. Henry, A.-M. Cocagnac, O. P

V. 98
1958:1

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

	La Vie Spirituelle seule	Avec Supplément trimestriel	Supplément seul
Un an	1100 fr.	1750 fr.	700 fr.
Six mois	600 fr.		
Étranger	1300 fr.	2000 fr.	800 fr.
Belgique, 40, av. de la Renaissance, Bruxelles	170 F. B.	260 F. B.	100 F. B.
Suisse, Éd. du Cerf, C.C.C. F. 2811, Genève	16,25 F. S.	26 F. S.	10 F. S.

Le numéro (France et Etranger) : 135 fr. plus le port

CHÈQUE POSTAL :
ÉDITIONS DU CERF, PARIS 1436-36

VOUS DONT L'ABONNEMENT EST TERMINÉ,
POUR VOUS ÉVITER LA FORMULE CONTRE-REMBOURSEMENT
(VÉRIFIEZ LA BANDE D'ENVOI),
VEUILLEZ VOUS RÉABONNER IMMÉDIATEMENT.
MERCI.

Abonnement spécial
pour les religieuses contemplatives :
500 fr.

★

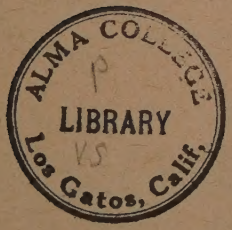
Adresser la correspondance à :
ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. INV. 30-53

Publicité Lecomte, 24, boulev. Poissonnière, Paris-IXe
tél. TAItbout 82-74, 52-39.

LA VIE SPIRITUELLE

XCVIII

1958



49597

LIBRARY

LA VIE SPIRITUELLE

N° 435 Janvier 1958

SOMMAIRE

NOTRE SANCTIFICATION

A.-M. BESNARD, O. P. NOUS AVONS VU SA GLOIRE..... 5

Le mystère de l'Épiphanie est celui de la manifestation de Dieu en Jésus-Christ. Les signes qui accompagnent traditionnellement la gloire de Dieu sont apparus lors de la naissance à Bethléem, du baptême dans le Jourdain, des noces de Cana. Ils nous ont révélé Jésus-Christ. Fixons maintenant nos regards sur ce visage, ou plutôt sur ces visages, que la foi nous fait découvrir : le visage du Christ, hier, en telle scène de l'Évangile ou tel moment de la Passion; le visage du Christ, aujourd'hui, que les anges de l'Ascension nous ont interdit de chercher dans le ciel; le visage du Christ, demain, lorsqu'il reviendra, comme nous l'attendons, dans la gloire.

Dom GEORGES LEFEBVRE, O. S. B. LE MYSTÈRE DE L'UNITÉ.. 20

Ce qui est le plus profond en chacun de nous doit aussi être à la base de notre communauté la plus indéfectible. La foi est le fondement de cette unité dans le Christ vers laquelle tend l'humanité et qui constitue le commun désir des chrétiens priant durant la semaine de l'unité.

Notre sens chrétien, nourri par l'Eucharistie, sacrement de l'unité du Corps du Christ, se mesure au pouvoir unificateur de notre charité : Qu'ils soient un comme nous sommes un.

FR.-H LEPARGNEUR, O.P. CHRISTIANISME ET NATURALISME.. 29

Ce serait une illusoire efficacité que celle qui se gagnerait grâce à une dévaluation de la transcendance du christianisme. Celui-ci a toujours compté parmi ses pires ennemis le naturalisme dont chaque époque présente de nouveaux visages.

CONNAITRE LES SAINTS

Mgr Michele PELLEGRINO, Professeur Ordinaire de Lettres chrétiennes à l'Université de Turin. — L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs..... 38

Avoir reçu la faveur d'imiter le Christ dans sa Passion est, selon les « Actes des martyrs », le signe de la perfection chrétienne. Les anciens hagiographes se plaisaient à mettre en relief non seulement la communauté d' « Esprit » qui agissait dans le Christ et ses membres martyrs, mais aussi les points de ressemblance extérieure qui étaient considérés providentiellement par eux comme les signes sacramentels de la ressemblance intérieure.

La lecture de ce texte semble particulièrement opportune au moment où l'Église célèbre les fêtes, même secondes, de deux de ses premiers et plus grands martyrs, les apôtres Pierre et Paul.

Th. DEMAN, O. P. — Introduction a la lecture des « Confessions » de saint Augustin : III. La conversion et ses fruits..... 55

Voici la dernière partie de cette introduction aux Confessions. *Avec le livre VIII, saint Augustin retrace le tableau de sa conversion proprement dite, mais le chant d'action de grâces se poursuit jusqu'à l'ultime livre XIII, où cette âme inquiète de Dieu lui dit : « Donnez-moi ce que vous ordonnez et ordonnez ce que vous voulez. »*

CHRONIQUES

Swami ABHISHIKTESVARANANDA. — Le Père Monchanin, Swami Pamara Arubi Anandam.... 71

Le 10 octobre dernier, le P. Monchanin mourait à Paris, où il venait d'être transporté dans le vain espoir qu'on avait de lui faire recouvrer une santé usée au service de Dieu et des âmes de l'Inde. L'auteur des pages qu'on lira ici, religieux français d'origine, dit ce que fut en Inde la vie de celui à l'œuvre duquel il fut intimement associé là-bas. On sait avec quel intérêt les catholiques suivaient l'essai du P. Monchanin, tendant à fonder solidement l'Église en pleine civilisation hindoue. Il fallait que Dieu suscite un tel témoin pour que soit créé l'ermitage du Saccidânanda; mais l'ashram fondé n'est pas mort. Un jour le grain pourri en terre portera, nous pouvons l'espérer, ses fruits sur cette même terre.

LES LIVRES

Voir page 1 de publicité la liste des livres recensés p. 96.

Nous avons vu sa gloire...

Le *Dieu qui a dit : « Que du sein des ténèbres brille la lumière » est Celui qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur le visage du Christ* (2 Co 4, 6).

Cette parole de saint Paul équivaut à l'une des plus denses définitions de la foi qu'on puisse donner. Elle en dit la cause véritable, qui est Dieu : croire est un don de Dieu. Elle rappelle que le Dieu de la foi chrétienne n'est pas autre que l'unique Dieu Créateur et elle suggère que le don de la foi est une œuvre de Dieu non moins décisive et non moins admirable que la création. Elle définit alors le croyant lui-même : c'est un homme qui a connu la gloire de Dieu sur le visage du Christ. Par là est signifié d'abord l'objet de la foi, qui est la « gloire de Dieu ». Est précisé ensuite l'acte propre de la foi, à savoir une connaissance — ces deux mots de « gloire » et de « connaissance » étant entendus avec le poids et la plénitude qu'ils ont dans le Nouveau Testament. Enfin, en évoquant « le visage du Christ », on indique : de quel type est cette connaissance, non abstraite mais intersubjective, de personne à personne — et quel est le médium de la foi, le lieu sacré où l'Objet transcendant se révèle et réside : ni une pure chose ni une pure parole, mais le Verbe incarné.

Mais, plus encore qu'une définition, l'expression « connaître la gloire de Dieu sur le visage du Christ » constitue une description saisissante et comme l'instantané de l'attitude fondamentale du croyant dans son acte de foi. Le croyant fait face au visage du Christ : il y perçoit la gloire de Dieu (*qui m'a vu, a vu le Père!*) ; il le scrute et y puise la sagesse de Dieu telle que, révélée depuis Abraham, elle s'y est finalement concentrée dans le « mystère », au sens paulinien du mot. Celui qui se convertit et se retourne vers Dieu, c'est pour avoir vu se lever sur sa vie la splendeur et la vérité du visage de Jésus-Christ. Lorsque après sa conversion il fait marche vers Dieu — à travers les épreuves, les montées et les chutes — il sait qu'il marche à la lumière du visage de Jésus-Christ, et qu'il s'avance vers la révélation du visage de Jésus-Christ *tel qu'il est* (1 Jn 3, 2). Jésus-Christ hier, aujourd'hui et demain : voilà où la foi trouve la connaissance de la Gloire de Dieu.

Or, pour exciter et exercer son acte de foi dans la vérité du mystère, notre esprit a besoin que soient aussi recueillis et fixés sur le visage de Jésus-Christ la pente de notre affectivité spirituelle, le dessin de notre imagination et souvent jusqu'à notre regard sensible. Toutes les puissances de notre être doivent être persuadées, séduites, hantées par ce visage. De quelle manière le seront-elles? Doivent-elles chercher Jésus-Christ avec l'aimable anarchie du caprice et de la fantaisie — ou bien plutôt ce conditionnement sensible de toute spiritualité obéit-il à certaines lois qui vont lui imprimer l'équilibre même de la foi qu'il soutient et qu'il reflète? Ce sont ces lois que ces pages voudraient rappeler : chaque croyant les respecte, sans doute, mais plus ou moins mal. Il lui sera fructueux de réfléchir un instant sur une activité qui lui est aussi spontanée que celle de respirer, mais qui, parfois, s'encrasse, s'engourdit, voire s'égare.

I

Le regard de l'Église

L'Église acclame *Celui qui est, qui était et qui vient*, son Seigneur. Saisi comme un nom indivisible dans cette acclamation de louange (Celui-qui-est-qui-était-et-qui-vient), ce titre divin signifie l'éternité du Fils de Dieu intégrant toutes les parties du temps à sa royauté universelle et remplissant de sa gloire tous les « éons », — tous les âges du monde avec leurs hôtes. Mais il évoque autre chose encore : l'économie fondamentale de la foi chrétienne. Les trois affirmations prises disjonctivement nous rappellent en effet que le Christ est présent à son Église sous trois visages de son mystère : son visage historique aux jours de sa chair, son visage « mystique » dans le temps actuel, son visage eschatologique pour le jour de la Parousie.

Le Christ est Emmanuel, c'est-à-dire Dieu-avec-nous. Or il l'est selon ces trois sens. Avant sa Passion, il pouvait dire à ses apôtres : *il y a si longtemps que* je suis avec vous... (Jn 14, 9) : présence historique bien réelle, présence épiphanique pour dévoiler le Père et révéler son mystère de Messie Fils de Dieu. Après sa Résurrection : je suis avec vous *pour toujours jusqu'à la fin du monde*... (Mt 28, 20) : présence d'assistance pour la mission de l'Église, présence de résidence pour aimer son Église et se manifester à elle (Jn 14, 20-23). Et à la fin du monde il sera Dieu-avec-nous dans la suprême et éternelle intimité de la Jérusalem céleste (Ap 21, 3). Il s'agit toujours du même Christ que la foi, pas plus que la charité, ne peut diviser. Mais ce Christ, tel qu'il est pour nous dans la communauté actuelle de nos frères et dans la tradition de l'Église, c'est aussi le Christ tel

qu'il était *pour nous* en présence de ses apôtres (par leurs yeux nous l'avons vu, par leurs oreilles entendu, par leurs mains touché[1]) et tel qu'il sera *pour nous* (He 9, 28) alors que *tous les hommes le verront, même ceux qui l'ont transpercé* (Ap 1, 7). Un seul Christ, trois visages.

Cette structure trivalente de la foi a d'ailleurs pour correspondant exact la structure trivalente des sacrements : tout sacrement (et la liturgie qui l'enveloppe) signifie à notre foi un acte du Christ qui est simultanément mémoire de sa Pâque salutaire, don de la grâce présente, arrhes de la gloire future. Entre tous, l'Eucharistie, le sacrement propre du mystère « Emmanuel », « Dieu-avec-nous », contient et exprime admirablement ce triple lien avec le Christ crucifié jadis dans sa chair, glorifié aujourd'hui dans sa Seigneurie, manifesté demain dans son triomphe : triple lien signifié par le triple symbolisme du repas qui évoque simultanément la Cène avec le Calvaire, la fraction du pain à la table du Ressuscité, le banquet eschatologique.

Ces trois « visages » du Christ sont si naturels à la foi de l'Église et si essentiels à son équilibre qu'on pourrait retrouver, de façon inattendue, des traces de leur présence simultanée jusque dans les réalités sensibles où cette foi s'exprime. Qu'il suffise de deux exemples. Le premier est tiré des Livres saints. A-t-on pris garde au singulier équilibre interne du Corpus johannique : l'Évangile, les épîtres, l'Apocalypse ? Le parti et les genres littéraires de ces trois écrits semblent comme inspirés et modelés par chacun des trois visages du Christ. Dans l'Évangile, c'est le Christ tel qu'il vécut dans l'histoire charnelle, et Jean y parle en témoin oculaire. Dans l'Épître, c'est le Christ tel qu'il vit dans l'âme des croyants et dans la communauté des fidèles, et Jean y parle en pasteur. Dans l'Apocalypse, c'est le Christ

1. Cf. Jn 1, 1-4, et saint Léon, *13e Sermon sur la Passion*, 1.

tel qu'il mène à son terme l'histoire humaine et annonce sa Parousie, et Jean y parle en prophète. Les trois écrits sont destinés à l'Église présente : ils sont tous trois Parole de Dieu pour fonder la foi aujourd'hui : mais tantôt cette foi connaît la gloire de Dieu sur le visage du Christ historique, tantôt sur le visage du Christ Seigneur de son Église, tantôt sur le visage du Christ parousiaque. Dans l'Évangile, la foi retrouve son fondement initial et son Credo : dans l'Épître elle développe les exigences de charité qu'elle implique : dans l'Apocalypse, elle renouvelle et fortifie son espérance. Certes chacun de ces livres contient virtuellement les deux autres, mais il est probable qu'il manquerait vite quelque chose à la foi de l'Église si l'un ou l'autre venait à cesser d'être lu et entendu. Tous trois sont nécessaires, et leur complémentarité est d'autant plus remarquable qu'elle n'est certainement pas préméditée, sinon par l'Esprit de Dieu à qui incombe la tâche d'aider l'Église à garder l'équilibre et l'intégrité de la foi.

L'autre exemple est celui des cathédrales : illustration de moindre portée mais suggestive. La cathédrale c'est d'abord l'espace sacré de la présence actuelle de Dieu et du Christ dans son Église, sous ses deux formes essentielles : présence dans l'assemblée des croyants, présence dans l'Eucharistie : c'est le visage du Christ aujourd'hui. Le visage du Christ d'hier la hante abondamment par toutes les scènes évangéliques qui s'inscrivent sur les vitraux ou dans les sculptures, et avant tout par le signe de la croix qui est comme tracé sur tout. Enfin le Christ parousiaque, pièce maîtresse de la symbolique plastique, domine en général le tympan ouest, conférant du coup à tout le vaisseau dont il est figure de proue et avec lequel il fait corps, la signification de la Jérusalem céleste qui doit descendre avec lui du haut des cieux. Ainsi, l'imagerie biblique et la croix, l'espace intérieur et l'autel, le Christ de l'Apocalypse : éléments significatifs

structuraux d'une cathédrale, à l'image de la structure trivalente de la foi de l'Église. Il faut toujours en percevoir l'importance simultanée et la fonction propre.

II

Le regard du croyant

Si tel est l'équilibre de la foi de l'Église, tel doit être aussi l'équilibre de notre foi individuelle. En tant que membre du peuple de Dieu, nous assimilons pour notre compte l'aventure du salut où ce peuple est engagé. Il y a une mentalité, une spiritualité, une piété objectives du chrétien, qui ne sont autre que l'assimilation personnelle de la subjectivité de l'Église comme telle. Cette conscience objective ou communautaire de la foi s'identifie avec la conscience de l'Église en acte de foi, de prière et d'offrande de soi. Pratiquement elle se développe et se nourrit en s'ouvrant à la vie liturgique et sacramentelle de l'Église : respiration dans le Christ au rythme de la respiration de l'Église dans les mystères sacramentels et approfondissement de ces mystères par la foi au rythme du temps liturgique ; appropriation personnelle des Psaumes dans sa prière individuelle comme dans la prière commune ; insertion toujours plus radicale dans l'exact mouvement du sacrifice de l'Église. Cette conscience objective et communautaire, au fur et à mesure qu'elle se développe, ne nous dépersonnalise pas. Le dépouillement réel qu'exige de nous sa croissance en a ici trompé quelques-uns. C'est bien nous qui croyons, prions, nous offrons avec l'Église : ces actes viennent du plus profond de nous-mêmes. Très exactement s'exprime et respire là ce noyau de notre vocation personnelle qui con-

siste à être un membre du peuple de Dieu. Dieu nous veut « l'un d'entre une multitude de frères », l'un parmi les autres, comme les autres, oubliant beaucoup de soi et humblement compté dans la piétaille qui fait mouvement vers Jérusalem, perdu dans la masse et communiant à son destin surnaturel collectif. Cet aspect de notre vocation ne nous est pas extérieur ! Il fait bel et bien partie de notre personnalité complète. Vouloir nous en dégager, c'est nous perdre tout entiers, et ce n'est que dans la mesure où nous restons fidèles à cet aspect collectif de notre vocation qu'il nous est donné de réaliser aussi son autre aspect ; son aspect singulier, plus mystérieux, là où nous sommes irremplaçables, aux yeux de Dieu, et où notre nom dans sa bouche est unique.

Comme la foi de l'Église, notre foi personnelle est connaissance de la gloire de Dieu sur le visage du Christ. Pour chacun de nous, le visage du Christ reste le sacrement de la Face invisible du Dieu vivant. Loin de désirer qu'il s'éteigne sous prétexte d'atteindre mieux la transcendance sans contour de l'être divin, il nous faut demander qu'il s'allume en nous, afin de n'être pas aveugles au mystère. D'ailleurs nous en avons besoin : notre condition sensible nous empêche de converser avec le Christ dans la prière, de croire et d'espérer en lui, de l'aimer, sans en porter une certaine image « à l'état d'ébauche dans notre cœur »[2]. A l'état d'ébauche, certes, puisque la vérité définitive de ses traits ne nous sera révélée qu'à la lumière du dernier jour, mais d'une ébauche qui soit fidèle.

Or, qui d'entre nous s'est préoccupé de purifier ce substrat sensible qui se dessine plus ou moins distinctement dans notre imagination et notre pensée lorsque nous évoquons le Christ ? Qui a songé que cette confrontation entre le Christ tel qu'il est et le Christ tel que nous nous le représentons constitue l'un des premiers actes de l'amour de

2. Saint Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, str. XI.

Dieu, la tâche élémentaire et primordiale d'une foi dont le nom est vérité? Nous traînons en nous depuis notre enfance ou depuis telle conversation, ou depuis tel regard jeté sur une image, des représentations du Christ plus ou moins floues mais qui — et souvent à notre insu — conditionnent imaginativement et affectivement notre piété. Nous nous en apercevons bien lorsque, devant telle image peinte ou sculptée de Notre-Seigneur et Dieu, nous nous sentons inexplicablement empêchés de prier : on dirait qu'un instinct très intime de la foi nous avertit que là n'est pas celui qu'elle cherche, celui qu'elle porte « à l'ébauche dans son cœur », comme l'enfant ne reconnaît pas sa mère dans une étrangère. Demandons-nous loyalement quelles sortes de représentations plastiques du Christ nous recherchons volontiers, et si ces visages peuvent être superposés à celui que l'Évangile laisse entrevoir. Cet effort intérieur n'est pas d'abord une éducation du goût plastique, ni ce problème un problème d'art sacré (quoiqu'il puisse y conduire), mais une exigence intrinsèque de notre foi. D'ailleurs le choix d'une matérialisation plastique est le plus significatif, mais il n'est qu'un aspect de la question. L'ébauche *intérieure*, souvent à peine sortie du vague de l'imagination fondamentale, est la plus importante et celle dont on se rend le moins compte. Il nous arrive de rencontrer des personnes pour lesquelles certains mots d'Évangile comme *doux et humble de cœur, agneau de Dieu, bon pasteur*, éveillent non pas l'évangélique vérité du Christ, mais des tableaux d'invention douteuse, souvent incontrôlable, qui font écran à la gloire de Dieu et finissent par faire de leur piété un musée de travestis hétéroclites qui, un beau jour, répugnent. Osons nous désencombrer des caricatures qui défigurent pour nous le visage du Christ et, avec une intransigeance toujours aiguisée, ne donnons place sur nos murs, sous nos regards, dans notre imagination et notre cœur, qu'à des « ébauches » fidèles.

Combien en garderons-nous ? Certainement plusieurs et probablement peu. Peu, car nous avons un besoin inextinguible de simplicité dans notre piété, et de nudité dans les approches sensibles du mystère. Si ce n'est une loi permanente de spiritualité chrétienne, c'est du moins la profonde aspiration de notre époque. Notre âme veut se défendre contre une ambiance visuellement sursaturée, encombrée de slogans et d'images, noyée dans la complexité des administrations et des techniques, et où les chefs-d'œuvre de la culture eux-mêmes finissent par dégoûter à force d'être saisis, dépecés et ingurgités à un rythme trépidant. Une petite fille de treize ans avouait un jour ingénument et tristement qu'elle ne pouvait pas prier dans l'église de son village « parce qu'il y avait trop de statues et d'anges et de doré... ». Notre sentiment du sacré, rectifié par la foi, et qui cherche la rencontre du Christ, ne supporte pas la dissipation : il a besoin de pouvoir se concentrer, s'affermir, prendre lentement forme et conscience chrétiennes, au contact d'un visage du Christ baigné de silence, qu'il assimilera au rythme d'une contemplation fidèle. Au surplus, pour chacun de nous et sauf exception, il y a qu'un petit nombre d' « icones » privilégiées du Christ capables de jouer psychologiquement, pour notre foi, un rôle épiphanique intense et vrai : c'est elles qu'il faut aimer, et pourquoi nous encombrer d'autres qui n'ont pas leur vertu ?

Il en faut donc peu, néanmoins il en faut plusieurs. D'abord pour des raisons subjectives évidentes : nous ne pouvons pas connaître la gloire de Dieu sur le visage du Christ sans nous aider d'ébauches imaginatives ou plastiques, mais ce conditionnement sensible comporte toujours un risque de déviation. Il peut être dangereux de s'attacher trop à telle image du Christ, une complaisance purement esthétique ou une espèce de fétichisme maniaque peuvent dévoyer notre contemplation ou pourrir notre acte de foi. Saint Jean de la

Croix mettait en garde contre ce risque, au point de se séparer lui-même résolument d'un crucifix auquel il estimait tenir plus qu'il ne convenait : ce lui était suspect. D'ailleurs, l'habitude et la routine tendent à désacraliser pratiquement pour nous les objets qui d'abord soutenaient le mieux notre foi. Pour toutes ces raisons il nous faut pouvoir prendre du recul à leur égard, les oublier pour les retrouver, redonner à notre rencontre du visage du Christ une fraîcheur nouvelle, en tâchant de le surprendre en une autre attitude, à un autre tournant du chemin. Il nous faut plusieur visages de lui.

Il le faut aussi pour cette raison objective que les richesses des mystères du Christ sont inépuisables. Plus une représentation sensible nous précise l'un des aspects de ces mystères, plus notre connaissance du Christ a besoin d'être équilibrée par la représentation d'autres aspects. Par exemple, plus une représentation (imaginative ou matérielle) du Christ crucifié accusera pour nous le mystère du Serviteur souffrant qui s'est fait péché pour nous et devant la hideur duquel on se voile la face, plus nous aurons besoin de contempler aussi l'un de ces crucifix où les Anciens aimaient représenter le Christ en Croix comme un triomphateur, vainqueur de Satan et de la mort, transfiguré par l'amour qui le brûlait. Sinon, notre piété à la longue déviera ou se rétrécira. Bien entendu, avant d'être recherché dans les représentations matérielles du visage du Christ, cet équilibre doit l'être dans notre regard sur elles : c'est toujours à un effort de *foi* qu'il faut en revenir.

Peu de visages du Christ, mais plusieurs. Il serait ridicule de vouloir proposer des chiffres! Mais pour que notre foi acquière l'équilibre de la foi objective de l'Église et en vertu de ce qui a été dit plus haut, il semble nécessaire que nous nous approchions consciemment, sensiblement, de trois types de visages du Christ, « visages » étant toujours

entendus au sens large d'ébauches aussi bien imaginatives, voire affectives, que matérielles.

Le Christ « hier »

D'abord le visage du Christ historique, tel qu'il était, tel que l'Évangile le donne : épiphanie de *la bonté de Dieu notre Sauveur et de son amour pour les hommes* (Tt 3, 4). Ce visage se présente sous deux modes.

Le premier, c'est le visage circonstantiel du Christ dans l'un quelconque des épisodes de sa vie terrestre. Cela peut faire beaucoup de visages, et chaque croyant choisit selon l'instinct de son amitié pour le Christ. On dit que saint Augustin affectionnait l'épisode de la Samaritaine, sainte Thérèse d'Avila celui de la flagellation, le Père de Foucauld la vie à Nazareth. Tout est bon pour celui qui le vit. Il s'agit moins ici de dessiner un portrait comme une espèce de pose auréolée, que de découvrir une expression, un regard, une attitude du corps, l'intonation d'une parole, un simple geste de la main à travers quoi l'on saisit une présence et l'on remonte jusqu'au mystère d'incarnation que cette présence recèle. Le visage du Christ apparaît à notre pensée méditative comme cet espace réservé que l'évocation des circonstances de temps, de lieu, d'événement ont cerné peu à peu — à la façon du visage du saint Dominique de Matisse dans la chapelle de Vence — espace réservé que l'adoration seule maintenant peut pénétrer. Dans cette adoration de la gloire de Dieu sur le visage du Christ, qu'importent les traits photographiques! Ils sont vrais, ce sont ceux d'un homme vrai et du vrai Dieu, cela nous suffit en attendant qu'ils soient dévoilés. « Rabbouni! » s'est écriée

Marie-Madeleine en reconnaissant par le cœur et grâce à l'inflexion de sa voix le Ressuscité que ses yeux d'abord n'avaient pas reconnu.

Le Christ dans sa chair doit ensuite nous être présent sous le visage du Crucifié. L'Église l'a su d'instinct et nous n'avons pas besoin qu'on nous en persuade. Cette face où la souffrance fait saillir l'humanité nue, fondamentale, fraternelle à toute agonie, et en même temps cette face où l'amour met à vif les profondeurs et les richesses du cœur de Dieu pour les pécheurs, un saint Jean l'a contemplée durant l'interminable loisir de l'agonie. Sa compassion et son horreur la lui ont burinée à jamais dans la mémoire : telle d'abord un portrait scellé, obscurci par un excès de mystère ; mais lorsque la vision du tombeau vide et la clarté de la Résurrection l'eurent illuminé, la gloire de Dieu se révéla pour lui et resplendit sur ce visage inoubliable gravé dans son esprit. Méfions-nous que des crucifix industriels, inexpressifs, et par-dessus tout l'habitude endurcie de les voir en n'importe quel lieu chrétien comme l'ornement inévitable que l'on regarde à peine, n'affaiblissent en nous cette épiphanie décisive qui est le fond de notre foi. Sachons trouver la représentation plastique du crucifié (chaque époque et chaque région, selon leur tempérament propre, en ont proposé d'admirables !) qui nous ouvre le cœur de haut en bas à la Passion et à la gloire du Fils de Dieu. C'est pour avoir reçu le choc d'un tel crucifix sur lequel par hasard tombaient ses yeux, que Thérèse d'Avila changea sa vie et répondit enfin à l'appel de la sainteté du Christ.

Le Christ « aujourd'hui »

Le deuxième type de visage du Christ qui doit hanter notre piété, c'est le visage du Christ tel qu'il est, présent aujourd'hui dans son Église, tel que sa présence domine par exemple la première Épître de saint Jean. L'imagination ici est démunie. Vers quelle partie du ciel nos yeux vont-ils se diriger pour tenter d'apercevoir celui que nous savons vivant ? Mais cette attitude est fausse, comme nous en convainc le message des anges au jour de l'Ascension. La vision sensible du Seigneur a été enlevée à son Église ; elle doit vivre de foi. Elle doit surtout vivre de charité, sans laquelle même la foi est vaine ; c'est alors que ce qu'elle ne cherche plus lui est donné : elle découvre le visage de son Seigneur dans chacun des humbles, des pauvres, des saints en lesquels mystérieusement il habite. La connaissance de la gloire de Dieu, nous la faisons à travers le visage de nos frères, spécialement de nos frères souffrants et de nos frères les saints : leur visage vivant n'est-il pas, pour la foi, un authentique visage du Christ ? Il y a une attention sacrée portée aux visages humains qui nous entourent, qui nous met en contact avec le Seigneur que nous cherchons.

A plus forte raison à l'instant où ces visages réfléchissent expressément la vie du Christ. L'Église concrète, l'assemblée du peuple de Dieu, la communauté locale en acte de prière ou de liturgie nous offrent sous tant de visages la perception d'un seul et unique visage : celui que l'Église, en l'interpellant, reflète comme un miroir, celui qui dit « Je » dans les psaumes avec elle, celui avec qui elle s'identifie en s'offrant dans son sacrifice — le Christ dont elle est le Corps. L'œil et l'imagination cherchent alors bien natu-

rellement à ébaucher quelque chose de ce que vivent réellement le cœur et l'esprit de l'Église en sa célébration. Si l'on pouvait suivre et matérialiser la direction de ce regard collectif, on le verrait se fixer joyeux et délivré, digne et suppliant à la fois, sur la face du Christ Pantocrator, tel que les chœurs byzantins nous le représentent : le Christ Seigneur qui, assis à la droite du Père, intercède pour nous et continue d'agir en roi, prophète et prêtre dans son Église.

Le Christ « demain »

Le troisième type de visage du Christ que nos yeux doivent aimer contempler, c'est la face du Christ de l'Apocalypse, le visage de Celui-qui-vient. Notre désir et celui de l'Église nous portent vers lui : Marana tha! *Sans le voir encore, mais dans la foi, vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire, sûrs d'obtenir l'objet de votre foi...* (1 P 1, 8-9). Sûrs d'obtenir l'objet de notre foi : saint Pierre mentionne le salut de nos âmes, mais il est clair que c'est la même chose d'entendre ici : la face du Christ de gloire — car le contempler tel qu'il est et sans avoir à trembler devant lui, c'est cela que signifie être sauvé. Le chrétien est un homme devenu déjà familier de cette Parousie formidable devant laquelle beaucoup frémiront d'épouvante ; il attend moins son juge que son libérateur. Cependant il n'ignore pas que c'est par miséricorde qu'il sera sauvé, et qu'il sera peu de chose à l'heure grandiose où *les cieux seront roulés comme un livre* (34, 4). C'est le même saint Jean qui reposait familièrement sur la poitrine de Jésus à la Cène, et qui, face à face en vision avec ce même Jésus revêtu de sa gloire parousiaque *tombe à ses pieds comme mort* (Ap 1, 7). Ce Jésus le relève et lui dit : « Ne crains pas. »

Mais quiconque a vécu cette expérience (et tout chrétien la refait en entendant le message de l'Apocalypse) ne peut plus oublier désormais ce visage de Majesté. Sa foi en a besoin, comme des autres. Ce face à face imprime en lui quelque chose d'immense, comme un rayonnement de la sainteté divine et la volonté de ne rabaisser à rien de vulgaire le dialogue, même le plus familier, qu'il entretient avec son Seigneur.

*
* *

Ayant l'espérance confiante de voir ainsi le Seigneur tel qu'il est, la parole de saint Jean s'accomplit pour lui : il devient pur comme le Christ de la Parousie est pur, il lui devient semblable (1 Jn 32, 3). Il devient un autre Christ, le sacrement à son tour (oh bien humble et bien faible !) du visage du Christ pour quelques autres. A force de scruter la face glorieuse de notre Dieu et Seigneur, un mimétisme sacré agit en nous : la foi n'est pas une connaissance inerte mais une connaissance transformante. Elle nous assimile peu à peu à celui que nous cherchons et aimons à travers les ébauches qu'il nous a laissées de son visage. Comme le dit saint Paul, *nous tous qui, le visage découvert* (c'est-à-dire que la foi rend vulnérable et sensible au rayonnement actif de la face du Christ), *réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse...* (2 Co 3, 18).

fr. A.-M. Besnard, O.P.

LE MYSTÈRE DE L'UNITÉ

PARMI les antinomies auxquelles on ne cesse de se heurter si l'on essaye d'approfondir le mystère chrétien — et qui témoignent de l'impuissance où sont nos pensées d'en rendre vraiment compte — il en est une, entre autres, que l'on ne saurait esquiver si l'on veut placer sa vie dans une perspective juste et droite.

D'une part, une âme ne peut chercher Dieu sincèrement sans que cet effort lui apparaisse de plus en plus comme la réalité qui lui est le plus intimement personnelle. C'est comme le cœur d'elle-même, ce qu'il y a en elle de plus profond, de plus incommunicable.

Et, d'autre part, sa foi lui enseigne que rien ne lui est plus commun avec tous : c'est une grâce à laquelle elle participe, elle communie dans l'unité d'un corps vivant, dont elle est un membre parmi les autres.

SI l'aspect personnel des relations avec Dieu n'est point absent — il s'en faut — de l'Ancien Testament ; si, dès l'histoire des premiers Patriarches, il est décrit avec une extrême délicatesse, laissant deviner une familiarité toute empreinte du respect le plus authentiquement religieux, il n'en reste pas moins que la Bible montre surtout Dieu entrant en relations avec son peuple et contractant avec lui une Alliance où c'est d'abord l'avenir de ce peuple, en tant que communauté, qui est en jeu. C'est tellement

vrai que la notion d'un salut personnel, d'un bonheur réservé à chacun dans une autre vie, sera très lente à se dégager.

Et, lorsque l'Évangile vient mettre en pleine lumière cette espérance d'une béatitude éternelle promise aux enfants de Dieu dans le sein du Père, le Christ est encore trop proche, trop présent pour qu'on puisse oublier que ce salut est avant tout un don gratuitement accordé à ceux qui croient en lui. Être sauvé, c'est avoir part avec le Christ, c'est être animé de son Esprit. Sans doute, chacun a un devoir de fidélité personnelle à cette grâce, mais celle-ci n'est pas le fruit et la récompense d'un effort : elle est un don, accordé dans le Seigneur à ceux qui sont du nombre des siens, qui appartiennent à la communauté unie dans la conscience d'avoir trouvé en lui l'unique source de vie. Il faut être agrégé à cette communauté, entrer en ce mystère d'unité dont le Christ est le centre, pour avoir part avec lui.

Mais le souci d'une vie surnaturelle profondément vécue se traduit nécessairement par une certaine insistance sur son côté intime, personnel. Toute l'histoire de la spiritualité en témoigne. Depuis les grands mystiques du XVI[e] siècle, en particulier, l'attention s'est portée de plus en plus sur l'analyse psychologique de la vie spirituelle : on s'est attaché à décrire l'union de l'âme avec Dieu, dans la prière, à en distinguer les « degrés » ; on a voulu préciser les exigences du renoncement à soi-même et les moyens d'y atteindre. Ainsi l'accent s'est trouvé mis sur l'idée d'une perfection individuelle, et aussi sur l'effort personnel de rectitude morale qu'elle suppose. C'est — il faut le dire d'abord — un progrès, et un progrès précieux. Mais, ici comme partout ailleurs, il convient de veiller à ce qu'en soulignant trop fortement un aspect du mystère on ne se trouve pas conduit à plus ou moins négliger l'autre. On n'aurait ainsi ni de l'un ni de l'autre une idée tout à fait juste. Or, ici surtout, la tentation est grande. En effet, nous l'avons noté, plus la vie spirituelle s'approfondit, plus elle devient quelque chose d'intime, d'intimement présent dans le secret du cœur : une rencontre personnelle avec Dieu. C'est une expérience tout intérieure qui apparaît comme une réalité vivante, la seule réalité vivante. Et, parce que sur le plan humain l'intimité ne peut, sans perdre de sa profondeur, s'étendre

au delà des limites très restreintes du cercle familier, on imaginerait volontiers qu'il en doive être de même de cette union qu'il est donné à l'âme d'avoir avec son Dieu : qu'elle ne puisse rester elle-même que dans le secret du tête-à-tête. Mais précisément ce serait la réduire à la mesure de nos pensées, et ne pas avoir une idée assez surnaturelle de la charité, ne pas comprendre combien elle unit la profondeur à cette largeur et cette étendue dont parle l'apôtre saint Paul.

Pour saisir ce caractère universel de la charité, en laquelle toutes choses se rejoignent dans l'unité, il faut d'abord l'envisager en son plein épanouissement. Car c'est la fin qui éclaire et explique tout ce qui la prépare et lui est ordonné. Or, le but auquel nous tendons : la béatitude du ciel, n'est pas quelque chose dont chacun jouirait isolément, comme de son bonheur à lui, bien à lui : un bonheur proportionné au degré de vertu auquel il aurait su s'élever ici-bas et qui en serait la récompense : sa récompense bien à lui, qui lui appartiendrait en propre.

Sans doute — c'est encore saint Paul qui nous l'enseigne — de même qu'une étoile diffère d'une autre en clarté, de même il y a une diversité parmi les saints. Mais le don que chacun d'eux a reçu n'est pas replié sur lui-même; on n'en jouit pas pour lui-même, mais il fait entrer celui à qui il est accordé dans le mystère de la divine charité, il lui ouvre tout grand ce mystère d'universelle communion et lui permet d'en jouir. C'est la joie de ce mystère tout entier qui sera offerte à chacun des élus qui y auront part. Il s'en verra enveloppé, il s'y verra introduit par le don même de grâce qu'il aura reçu. L'objet de son bonheur, ce sera la gloire de Dieu se manifestant en elle-même et dans toute l'œuvre de son amour, en cette œuvre où éclatent, partout et toujours, les splendeurs de l'unique et divine charité. C'est Dieu partout et en tout; c'est son amour s'offrant à nous dans toute l'étendue de son mystère qui englobe toutes choses.

Ce qui nous empêche, peut-être, de le bien comprendre, c'est, nous n'osons dire le « préjugé » métaphysique, qui, nous rappelant la transcendance infinie de Dieu, nous fait considérer

tout ce qui est créé comme n'étant rien auprès de lui, ne lui ajoutant rien, ne comptant pour rien. C'est vrai, c'est vrai du Dieu qu'atteint notre raison. Mais la foi, en nous révélant que ce Dieu est amour, nous révèle que sa transcendance est celle d'un amour, ayant en elle une puissance de don, de communion qui se manifeste dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. Cette œuvre de la Rédemption, par où, dans le Verbe incarné, la création est étroitement « soudée » à son Créateur, et entre en communion avec lui dans l'universel mystère de son amour, tout cela est grand, tout cela est divin, et c'est tout cela qui sera la joie, la gloire, la plénitude comblant le cœur de chacun des élus. Chacun de ceux qui seront admis en ce mystère le « possédera » tout entier, entrera dans sa joie : sa propre joie sera pleine de cette joie qui l'entoure, qui l'enveloppe de partout, où elle se voit immergée. Le bonheur de chacun sera plein du bonheur de tous. Le bonheur de tous sera comme inclus dans le bonheur de chacun.

C'est à la lumière de cet achèvement vers lequel il tend que nous pouvons entrevoir quelque chose du plan divin. Dieu a voulu conduire l'humanité jusqu'à lui par une voie qui lui fût adaptée, qui fût conforme à sa nature, aux conditions qui sont les siennes. Cela comportait la longue attente durant laquelle, par une révélation progressive, il préparait la venue de son Fils en ce monde. Cela comportait que, l'Incarnation se réalisant en un point du temps et de l'espace, la lumière qu'elle apportait ici-bas ne se diffuserait que peu à peu sur la terre, à mesure que progresserait la prédication de l'Évangile. De ce fait un grand nombre se trouverait inévitablement dans des conditions difficiles, avec une connaissance fort imparfaite des vérités nécessaires au salut. Et pourtant, à eux aussi le salut est offert, et doit être rendu réalisable par des moyens proportionnés aux circonstances où ils se trouvent. Car il est impensable que Dieu mette un seul homme dans des conditions telles que vraiment il soit très improbable qu'il puisse parvenir au bonheur éternel.

Comment la grâce, en cette économie de l'Incarnation, est-elle mise ainsi à la portée de tous ? N'est-ce point parce que cette œuvre divine de la Rédemption du monde est présente, tout entière, avec toute la puissance qui est en elle, soutenant le

moindre effort de quiconque, à sa manière et selon la place qui est la sienne dans le plan d'ensemble, coopère à son accomplissement. Tous ceux qui ont part à cette œuvre divine de la Rédemption ont part à sa grâce : ceux qui, par leur longue patience, en préparent les réalisations plus parfaites comme ceux qui en sont les heureux témoins. Elle englobe tout, elle enveloppe tout, elle soutient tout de la puissance d'amour qui est en elle. Cette unité de l'ensemble, donnant son sens et son prix à chacun des éléments qui y contribuent, fût-ce au titre d'une lointaine mais nécessaire préparation, c'est elle qui explique qu'il puisse y avoir une réelle valeur surnaturelle, une utilité dans le plan de Dieu et donc un titre à lui être éternellement associé, en des existences qui, à première vue, sembleraient bien pauvres. Considérées seulement en elles-mêmes, elles pourraient paraître assez vides de sens. Mais pour les comprendre il faut se rappeler qu'elles sont parties d'un tout; c'est dans cet ensemble, par rapport à lui, qu'il en faut juger.

N'est-ce pas en cette direction d'une conception plus vraie de l'unité de l'œuvre divine — de la profonde réalité de la communion des saints — de cette pensée que notre vocation surnaturelle nous atteint sans doute individuellement, mais en nous engageant profondément dans un ensemble dont nous ne pouvons en aucune manière être séparés — que se peut trouver la solution du problème du « salut des infidèles » ? Tous ont leur place dans le plan de la Rédemption; tous ont à exprimer là où ils sont l'attente de l'humanité. Il faut, bien sûr, que leur vie traduise d'une façon ou d'une autre ce besoin, cette aspiration confuse de l'humanité vers son Rédempteur. Et cela exige d'eux un effort, mais un effort proportionné aux conditions où ils sont, à ce qu'elles rendent réellement possible, au rôle propre que, du fait même des conditions qui sont les leurs, ils ont à jouer dans ce grand œuvre. Et si modeste, si effacé, si précaire que soit ce rôle, ils ne peuvent y être fidèles sans entrer dans ce courant de grâce, de miséricorde et d'amour, sans être pris par lui et intégrés dans ce mouvement par lequel toutes choses se trouvent entraînées vers Dieu.

Quant à ceux qui auront plus reçu, certes il leur sera demandé davantage. Mais cela ne veut pas dire simplement que, se voyant attribuer, comme une prérogative toute personnelle, une grâce plus abondante, ils seraient de ce fait tenus d'accomplir avec une fidélité plus grande une tâche qui demeurerait, au fond, identique pour tous. Cela veut dire que le don qu'ils ont reçu, c'est précisément de se voir confier un rôle plus important dans l'œuvre commune, rôle qu'ils ont à remplir pour le bien de tous et en vue duquel leur est offerte une grâce proportionnée. Cette grâce qui leur est accordée, bien loin de les mettre à part des autres, de les isoler dans une situation privilégiée, les engage au contraire beaucoup plus intimement dans l'œuvre commune à l'égard de laquelle leur est ainsi confiée une responsabilité plus grande. Ils n'en sont que plus solidaires de l'ensemble, plus profondément engagés en ce mystère d'unité, d'universelle communion. Le don qu'ils ont reçu, c'est d'entrer davantage en ce mystère, d'y coopérer plus activement, d'en être plus particulièrement responsables.

Ainsi apparaît avec quelle perfection et quelle profondeur se trouve réalisé, en ce plan de l'Incarnation et de la Rédemption, ce mystère d'unité qu'est la divine charité. Tous sont étroitement solidaires les uns des autres, solidaires de tout l'organisme vivant auquel ils sont incorporés. Celui qui reçoit davantage reçoit en vue du bien de tous ; il est redevable à l'ensemble du privilège qui lui est accordé et qui ne prend son sens que par apport à l'ensemble. Et celui à qui est confié un rôle plus modeste participe lui aussi à tout l'ensemble, car c'est en lui et par rapport à lui que son humble effort prend un sens et acquiert une valeur. Ainsi tous sont un en ce mystère de la divine charité dans lequel on ne peut pénétrer sans que tout se trouve comme imprégné de sa puissance unifiante, de son essentielle unité.

La grâce est essentiellement commune : *Gratia communis est*, dit l'*Imitation*. Plus nous en vivrons intensément, plus nous prendrons conscience de ce caractère qui est le sien. Et peut-être nulle

part ailleurs mieux que dans l'acte même où elle s'exprime de la façon la plus intimement personnelle : dans la prière.

La prière, sous les modalités diverses qu'elle peut revêtir, reste toujours, au fond, essentiellement, une offrande : un don de soi, un acte d'entière soumission dans lequel l'âme se remet entre les mains de Dieu, se confie toute à lui.

Attitude tout intime, en laquelle, dans le silence, la solitude et le secret du cœur, se réalise la rencontre de l'âme avec son Dieu. Mais attitude qui, parce qu'elle est adhésion à la volonté de Dieu, à cette volonté qui est amour, est grande ouverte sur l'universalité du mystère de la divine charité. Sans doute, l'âme adhère d'abord au dessein de Dieu sur elle, elle consent à tout ce qu'il voudra lui demander à elle, personnellement, mais — outre que ce dessein de Dieu sur elle est précisément ce qui la fait entrer dans un ensemble où elle se voit unie à tous — dans l'acte même où elle y donne son consentement elle entre en contact avec la volonté de Dieu, qui est son amour, qui ne connaît pas de limites, qui enveloppe tout, qui déborde tout, car il est don, effusion, toute gratuité, toute libéralité. Et elle ne peut entrer réellement en contact avec ce mystère de la divine charité sans pressentir quelque chose de ce caractère d'universalité, qui lui est tellement essentiel, qui s'identifie en quelque sorte avec lui, et qui s'exprime dans toute l'économie du salut : dans l'intime union, dans le Christ, de ceux qui vivent en lui de la commune vie à laquelle il leur donne part, de l'unité qui est le don même qu'il a apporté au monde : *Qu'ils soient un comme nous sommes un ; moi en eux et toi en moi, afin que leur unité soit parfaite* (Jn 17, 22 et 23).

L'âme ne peut, dans la prière, entrer en contact avec ce mystère de la divine charité sans s'ouvrir sur toute l'étendue de ce mystère. Elle se sentira devenir plus « prochaine » : en vertu même de ce qu'elle porte en elle de plus intime, elle aura conscience d'être unie à tous et nul ne pourra lui paraître encore étranger.

Nulle part cette vérité n'est mise en plus vive lumière que dans le mystère eucharistique, sacrement de l'unité. C'est là que notre vie la plus personnelle reçoit sa nourriture, c'est là qu'il nous est donné d'avoir avec le Christ le contact le plus intime :

dans l'acte même du sacrifice qui rachète le monde, il nous unit à lui dans son état de victime offerte pour le salut de tous. Il nous offre avec lui, nous consacrant avec lui par un don tout intérieur de sa grâce qui nous saisit tous ensemble dans la commune oblation d'un sacrifice qui ne peut être offert sans l'être au nom de tous.

Et c'est en toute la liturgie que s'exprime l'union entre la prière de chacun et la prière de tous. C'est là que l'oraison la plus personnelle se trouve mise à sa vraie place dans ce grand courant de grâce qui la vivifie : ce courant de grâce qui anime tout le corps mystique du Christ et atteint chacun dans la mesure même où il se place davantage au cœur de cet ensemble, où il lui est plus étroitement uni. Mais c'est aussi cette oraison intime de chacun, l'offrande intérieure qu'il y fait de lui-même, avec tout ce qu'il y met de sincérité dans le don de soi, qui fait la valeur de la prière de tous, et celui qui, pris tout entier par cette offrande intérieure, cesserait un moment d'unir sa voix à celle de ses frères serait bien loin, certes, de se séparer d'eux, de séparer de leur prière la sienne. C'est peut-être, au contraire, en son cœur sincèrement donné et pleinement ouvert que se ferait le plus profondément l'unité de la commune prière à laquelle il participerait ainsi.

C'est donc dans l'acte même de la prière, acte le plus intimement personnel, que nous nous sentirons le plus étroitement unis à nos frères, ne possédant rien qu'en commun avec eux. Quel relief et quelle profondeur prendront alors le sens de notre union avec eux ; le sentiment du respect et de l'amour que nous leur devons ; le zèle pour leur salut ; l'intuition et l'amour de tout ce qui, en eux, appelle la grâce ou en révèle la présence. Combien nous jugerons avec bienveillance leur faiblesse et nous aurons conscience de notre responsabilité envers eux, de notre responsabilité dans toute cette œuvre du salut du monde en laquelle nous nous voyons engagés.

Union tout intime et personnelle avec Dieu ; sentiment de ne rien posséder qui ne nous soit commun avec tous ; deux aspects d'une même réalité, dont il suffirait sans doute de vivre

plus intensément, plus sincèrement, pour atteindre ce point où l'un et l'autre se rejoignent, s'harmonisent et ne font plus qu'un, dans l'unité de la divine charité. Celle-ci se montre toujours d'autant plus large qu'elle est vraiment profonde, et ne peut être réellement large tout en restant elle-même que si elle s'enracine dans la profondeur d'une vraie intimité avec Dieu.

Dom Georges Lefebvre, O.S.B.

CHRISTIANISME ET NATURALISME

L'époque où s'impose avec le plus de force la nécessité de préparer l'évangélisation par toutes sortes d'enquêtes, d'expériences sur le terrain, de détours institutionnels, d'activités culturelles ou civilisatrices, est aussi l'époque où l'on peut le moins se permettre d'oublier le caractère essentiellement religieux et essentiellement surnaturel du message chrétien. Rien de plus désastreux finalement que l'option exclusive de l'un des deux termes : en surgissent deux maux qui ne s'équilibrent pas, deux perversions dont la coexistence amène le troisième mal d'une tension inadmissible au sein de l'activité des croyants.

Ces deux maux sont à vrai dire d'inégal danger. On a tellement pris l'habitude de vitupérer la tour d'ivoire, vraie ou supposée, où s'enferment certaines portions du clergé tant régulier que séculier, que l'engagement du clerc dans le monde profane est devenu aux yeux de beaucoup de nos contemporains la requête la plus évidente et la plus urgente du christianisme de notre temps. On aurait tort de nier que des coupures existent entre monde clérical et monde profane, encore qu'un bon nombre de clercs tentent depuis des années de loger leur activité dans l'inconfortable entre-deux. Mais on aurait davantage tort de s'élever là contre toute séparation. On ne prend pas garde cependant que le plus grand danger actuellement couru est d'avilir un sacré que l'on travaille plus ou moins consciemment à dissoudre dans le profane, ou encore de rayer toute activité contemplative au bénéfice de l'efficience la plus spectaculaire ou la plus aisément nombrable.

Quand le sens de l'efficacité s'acquiert au détriment du sens du surnaturel, l'action ne solidarise plus dans l'œuvre d'une commune Rédemption, mais entraîne dans une commune profanation, au sens rigoureux. Nul n'a le droit de se perdre pour la vie éternelle sous prétexte de sauver autrui. En fait, le bilan ne se solderait même pas par un échange de destinées, le poids le plus lourd entraîne l'ensemble dans les bas-fonds infernaux. Dieu fait servir au bien le mal même. Satan convoite de fournir la réplique, travaillant à faire servir au mal jusqu'à de bonnes intentions. L'enfer en est pavé, disait-on ; vérité à laquelle on ne croit plus guère.

Ainsi des chrétiens paraissent-ils s'efforcer de substituer la bonne volonté à la grâce comme principe de salvation, et de paganiser une charité réduite à quelque amour purement naturel, quand on ne se limite pas au geste d'entraide (forcément sélectif) qui n'en saurait constituer que l'expression. Faute de percevoir que seule sauve la charité parce qu'elle est amour surnaturel, celui dont Dieu s'aime et aime la créature raisonnable, et faute de percevoir qu'il n'est pas de charité sans foi parce que cette dernière jouit du privilège inouï de nous unir au Christ rédempteur, on s'égare à croire tout le monde sauvé sur le fondement de quelque philanthropie, voire de quelque camaraderie, ou sur celui de ferventes velléités nourries d'illusions. L'ordination à la vie éternelle est l'œuvre de la grâce : ce que l'homme ne saurait se procurer à lui-même. Rien ne supplée à la grâce, fût-ce chez l'homme le mieux doué, le plus vertueusement disposé, le plus sain et le plus fort. Rien, pas même les bonnes intentions. La grâce n'est pas la bonne volonté, non plus que la charité n'est la simple philanthropie ou un sens — même efficace — de la solidarité humaine excitant une généreuse serviabilité.

Spontanément, des chrétiens de ce temps envoient au ciel aussi généreusement que des siècles plus austères ou plus pessimistes envoyaient à l'enfer. Comme on est loin des sermons du grand siècle sur le petit nombre des élus! Aujourd'hui, à se rallier aux théories, plus généreuses que rigoureuses, qui sauvent à peu près tout le monde à un prix fort médiocre, on se demanderait plutôt s'il vaut encore la peine de se dévouer à l'apostolat chrétien, s'il vaut encore la peine d'aller mourir en pays de mission, s'il sert

à quelque chose ou à quelqu'un d'évangéliser, au sens propre, le monde. Le nombre des élus et leur proportion par rapport à l'ensemble de l'humanité sont le secret de Dieu. Mais nul croyant, si heureusement délivré du jansénisme qu'il soit, si heureusement protégé de l'intégrisme qu'il soit, n'est cependant autorisé à mettre en doute qu'il n'est qu'un médiateur entre le Dieu de la béatitude et l'homme ; qu'un médiateur : le Christ Jésus ; qu'une société où l'on se sauve : l'Église qu'il a fondée, tout à la fois spirituelle et visible. Car l'Église est société visible, mais surtout société spirituelle, animée de l'Esprit du Christ, elle-même Corps mystique du Christ, Corps des membres unifiés en l'Esprit-Saint, en mouvance vers le Père éternel et la gloire de son royaume. Ainsi donc, si nous n'avons pas meilleur motif qu'autrefois à alimenter un noir pessimisme, devant le monde païen, nous devons constamment revenir à cette double vérité de notre foi : seule justifie l'adhésion au Christ, dans son Église ; en dehors de celle-ci nul n'est assuré de son salut. L'homme n'accomplit sa destinée que dans cette foi vivante qui unit à Dieu par et dans le Christ, son Verbe éternel, son Fils unique incarné dans le temps pour le salut des humains.

Nous savons, en contre-épreuve, que, privé de son véritable objet, le sens religieux ne tarde guère à se dégrader. C'est ainsi que les sectes, se disant ou non chrétiennes, végètent ou prolifèrent sur les dépouilles de la vérité délaissée. C'est ainsi encore qu'ailleurs on doute de l'existence de Satan, ceci dans un monde dont il est prince, en ce temps tout comme au temps de Notre-Seigneur.

Au moment où le surnaturel se trouve ainsi bafoué, la vérité divine ne l'est pas moins. Que l'objet de la foi soit Dieu, Vérité première ; que le Christ se soit affirmé : « Je suis la Voie, la Vérité, la Vie », cela est vite oublié. On se défie de la raison, mais seulement lorsqu'elle réfléchit sur la Parole de Dieu dans une lumière de foi. Car la mésestime où l'on tient la théologie, si elle s'étend à la métaphysique, ne gâte pas la réputation des autres disciplines scientifiques. La vérité n'est plus que l'historique, soit sa moindre espèce, puisque la plus contingente. Ne pouvant se faire Dieu, entreprise d'un autre siècle, l'homme du XX^e^ siècle ramène Dieu à sa propre et misérable taille. Dieu de

l'ère atomique, qui s'entend bien mal à gouverner le monde; on lui ferait son procès en bonne et due forme si l'on était capable de lui mettre la main au collet.

Un gâchis énorme de bonne volonté dans une inexpérience des voies donnant accès aux nœuds des plus graves problèmes. A l'erreur commise sur Dieu, dont la transcendance n'est plus ressentie spontanément, à l'erreur commise sur l'Église, si mal distinguée des autres sociétés politiques se partageant les humains, s'ajoutent inévitablement une méconnaissance de l'ordre surnaturel, en particulier de la foi, et une méconnaissance du propre de la fonction sacerdotale.

Ces traits épars suffisent à suggérer qu'avec des modalités perpétuellement renouvelées, la tendance naturaliste continue à travailler contre l'univers chrétien. Il semble même que ses formes actuelles aient pris en Occident une singulière vigueur. Sans doute est-il une marée de naturalisme dont les origines n'ont rien à voir avec la vie dans l'Église; nous ne parlerons que de ce qui nous touche. Fille d'une époque trop méfiante peut-être, dont le puritanisme s'alliait à une curieuse carence de sens du surnaturel, la nôtre rallume son enthousiasme pour le cosmos, sa découverte et sa théorie, pour toute chose belle et sensible, pour la santé aussi, sous toutes ses formes naturelles. Jusque dans la vie spirituelle, elle prône la santé avant tout : excellente mise en garde, assurément, contre des excentricités de pseudo-mysticisme, contre de graves déviations qui eussent voulu faire l'économie de la prudence au profit d'illusoires hauteurs. Le vrai mysticisme ne milite pas contre la morale; la sainteté ne porte pas d'angélique défi à la prudence, régulatrice de toute vertu morale.

Il y a quelque chose d'extrêmement sympathique, de séduisant même, dans l'apologie contemporaine d'un humanisme où la santé de l'esprit s'enracine dans la santé du corps. Nul siècle n'aime autant marcher sur terre, avec les jambes qu'il tient de la nature. Nul siècle n'aurait pu recevoir plus opportun cadeau, car nul plus que le nôtre n'a connu la gamme grandissante des névroses et des déficiences mentales et nerveuses. La spiritualité catholique en fait justement son profit.

Mais où l'on commence à s'inquiéter, c'est lorsqu'on s'aperçoit que les techniques de santé deviennent des rivales, et trop faci-

lement victorieuses, des voies traditionnelles de la sainteté. On est tellement pénétré de l'idée — profondément juste — que la grâce ne détruit pas la nature, qu'on en oublie le saut qu'il reste à faire pour passer de celle-ci à la première. Oubli tout de même assez grave pour un chrétien.

Il serait dommage de gâter le recouvrement de valeurs authentiques par la perte de ce qu'il faut bien appeler les valeurs essentielles du christianisme. Il serait bien plus dommageable encore de perdre les valeurs qui nous constituent chrétiens, sous prétexte de bénéficier des redécouvertes valables et intéressantes d'un monde athée. Dans notre volonté d'enrichissement ne lâchons jamais la proie pour l'ombre.

Si malentendu il y a, il s'enracine dans une invraisemblable ignorance qu'entretiennent beaucoup de baptisés à l'égard de ce qui nous conduit au salut éternel. Notre vraie destinée, notre fin ultime, elle est d'ordre surnaturel : cela veut dire que l'homme ne peut se la procurer lui-même, en quelque santé qu'il entretienne ou établisse sa propre nature. Ni la gratuité du surnaturel ni sa transcendance par rapport à notre dot de naissance ne nous justifie à en récuser l'octroi : promu à mieux, l'homme n'est plus apte à trouver l'entier épanouissement de son être au plan de sa nature, ni sa béatitude au plan de la cité terrestre. Coupé du surnaturel le parfait équilibre de nature est un mythe : ne subsistent plus que des équilibres partiels et précaires. Comment s'en étonnerait qui sait la connexion des vertus ? C'est avec infiniment de douceur que le naturalisme s'efforce de nous le faire oublier ou méconnaître. Il ne se présente pas comme un athéisme tranchant, mais comme un humanisme distingué : et nous ne nous méfions pas. Volontiers, il chevauche la cavale du déisme, parlant de création pour mieux faire oublier la Rédemption. Envolé, le problème du mal ; malsaine, la doctrine d'un rachat par la souffrance. Il n'est que soleil et joie sur la terre des humains. Passe pour Dieu ; mais le Christ est indiscret, inutile son Incarnation. Parce qu'au fond le péché n'existe plus, n'a jamais existé que dans les manuels de théologie. Ne plus croire au mythe de la faute originelle, c'est consentir au dernier progrès du savoir humain.

L'Église, elle, continue à enseigner que notre fin est surna-

turelle et que l'homme n'y peut parvenir par ses propres forces. Double vérité dont la banalité n'est pas une raison suffisante pour qu'on ne la prêche plus, ou pour qu'on en voile l'importance primordiale; encore moins pour avaliser son oubli. Il n'est de salut que par don de Dieu, obtenu par l'intermédiaire et l'intervention du Verbe incarné, rédempteur du genre humain. Accepter le fruit de la Rédemption, c'est tout à la fois s'affranchir du péché et recevoir la grâce en Jésus-Christ. Cette grâce salvatrice est de fait liée en nous aux vertus théologales qui en expriment la vie. Vertus de foi, d'espérance et de charité. Pas de salut sans charité, c'est-à-dire sans amour surnaturel en nous. Mais aussi pas de charité sans foi : sans foi en Dieu, sans foi au Christ. C'est dans ces conditions que la foi jouit du privilège de sauver : la foi et non pas quelque pieux moralisme que renouvelleraient aujourd'hui, après la faillite du puritanisme pharisien, des techniques de conquête du monde et de soi, des mystiques d'union au cosmos et de valorisation naturelle du complexe humain. Toute chose bonne ne l'est que dans l'ordre, à sa place. Toute bonne action n'est telle qu'assujettie à sa mesure.

Sans doute cueillons-nous aujourd'hui les fruits blets d'un enseignement trop moralisant, décourageant de moralisme parce que seulement moraliste. Si le christianisme est essentiellement un art de se bien conduire; si ses dogmes n'expriment que l'affabulation nécessaire à l'efficacité des techniques de gouvernement des instincts élevés ou inférieurs; si sa liturgie n'est que la mise en scène qui comble le vœu de la sensibilité religieuse; si, en un mot, on désacralise le christianisme en le raplatissant sur terre, en le collant à même la terre, en lui faisant subir les seules lois régissant l'homme individuel et les groupes humains dans leurs réactions naturelles, c'en est fait parmi nous de la véritable religion. Il y a une manière de comprendre le gouvernement romain de l'Église qui vide celle-ci de son âme. Organisation et politique. Il y a une manière de pratiquer sa religion qui est une injure à la grâce.

Que seule la grâce nous donne le principe d'une vie divine, d'une participation à l'ineffable vie divine, et par là nous donne de vivre des mœurs divines, voilà qui ne devrait jamais échapper à un catholique. Trop souvent, en lui faisant accentuer la prière

dans et par le cosmos, la belle dame Nature, la puissance de nos mains et de notre cerveau, l'harmonie des mondes grands et petits, la santé de notre être et l'efficacité de son action, le naturalisme lui fait oublier que le vrai culte agréé du Père passe nécessairement par le Verbe incarné. Le culte en esprit et en vérité, culte dans l'Esprit, passe par une Incarnation douloureuse, réclame la purge d'une Rédemption onéreuse, s'effectue de nos jours dans le mystère de la messe qui répète sacramentellement des événements que l'homme ne pouvait ni ne peut accomplir seul.

Qui ne voit l'abîme séparant la nature de Dieu de la nature de l'homme est incapable de soupçonner le rôle de la grâce. Qui ignore le rôle de la grâce ne peut situer à son vrai plan l'authentique destinée de la personne humaine. Partant, l'avilissement de la fin se répercute sur les moyens. Les vertus théologales ne sont plus honorées dans leur nature, ne recouvrant pas la place éminente que réclament les vertus dont l'objet est Dieu même, en son mystère personnel, en son être réel et infini. La foi théologale se dilue en une vague brochette de croyances destinées à soutenir et à unifier l'action. On ne s'interdit plus de trier parmi les dogmes, comme si le rejet d'un seul article de foi n'était pas la ruine de toute la vertu de foi, porte du salut. L'Église, dans cette perspective erronée, semble proposer ses vérités comme d'autres sociétés leurs marchandises; chacun serait libre de choisir à sa convenance pour que de la compétition des doctrines hétéroclites sortent de judicieux prélèvements composant pour chaque individu une anthologie d'affirmations juxtaposées selon le goût tout personnel de chacun. Le syncrétisme, c'est bien connu, est fleur des époques de décadence. La diffusion d'une culture à bon marché, mais superficielle, devient un mal pour le baptisé qui y trouve occasion d'orner sa palette de croyances de traits détachés des religions les plus diverses dont il croit enrichir son âme chrétienne. Le soleil de justice et de vérité à ses yeux s'est obscurci. Notre croyant ne perçoit plus la transcendance de la religion chrétienne, il ne sait plus l'exigence de la foi dans le vrai Dieu. Croyant enrichir son cerveau, il appauvrit son âme; croyant augmenter sa culture humaine, il se vide de ce qui rendait sa science et ses mœurs proprement surnaturelles. En cet homme

la surnature s'en est allée, et non pas même au profit de la nature.

Parallèlement au ravalement de la foi, il y aurait lieu d'évoquer la dénaturation de l'espérance et de la charité. L'espérance qui est adhésion au Souverain Bien n'est plus que l'espoir humain de voir ceci ou cela arriver, et d'échapper aux dangers qui menacent notre existence physique ou notre bonheur naturel. La charité n'est plus que l'étage second de l'amour : entre hommes ne brûle plus qu'une flamme qui n'a pas été ravie du ciel. Quelque généreuse que soit l'amitié, quelque ouverte que soit la compréhension de l'autre, quelque efficace que soit le sens de l'entraide, nous ne sommes plus ici qu'au palier d'un commerce humain, d'une affection humaine, d'une solidarité ou d'une chaleur naturelle. Amour désintéressé peut-être, sublime parfois, mais non pas d'essence divine : appelé à fournir une honnête préparation au surnaturel, il ne s'en peut constituer le rival ni le substitut ; il n'a pas les promesses de la vie éternelle.

Sans doute se trouve-t-il en France bien des adeptes inconscients du shintoïsme. Cette religion est essentiellement un naturalisme, et, comme tout naturalisme outré, il tend au panthéisme. S'adressant au public d'une grande revue française, un Japonais s'est efforcé de faire comprendre son shintoïsme en usant de rapprochements qui en disent long sur la possibilité d'équivoques ici permises. « Pour nous, écrit Tadashi Ito, comme l'a écrit votre poète Claudel, le surnaturel n'est autre chose que la nature même. » Nul doute que la foi chrétienne de Claudel n'ait trouvé là une expression qui le trahisse. Fondamentalement, la vérité chrétienne est au contraire proclamation *urbi et orbi* que le surnaturel existe, que l'homme est convié à en bénéficier, mais qu'il ne le peut absolument pas en en restant au plan de la nature : à tel point que l'œuvre de l'Homme-Dieu a été de procurer à l'homme ce qui ne peut appartenir de droit qu'à Dieu. « En tout cas, poursuit peu après l'adorateur du soleil, votre grand philosophe existentialiste, Gabriel Marcel, nous paraît un parfait shintoïsme quand il déclare : « Dieu doit être glorifié à travers la création et à partir d'elle. »

Dieu a créé le monde ; il a créé l'homme à sa propre image, mais il l'a « recréé » d'une façon plus admirable encore en l'éle-

vant au surnaturel et en accomplissant sa Rédemption pour la vie éternelle dans l'œuvre de son Fils consubstantiel.

Nous ne dévisagerons pas davantage les implications panthéistiques d'une voie aussi dangereuse que le naturalisme. Il importait cependant d'éclairer quelque peu les miasmes d'un tel poison flottant dans l'air que nous respirons. L'inconscience avec laquelle nous en aspirons les premières bouffées ne saurait prouver leur innocuité. Imbriqués dans la découverte de valeurs humaines authentiques, les gauchissements dénoncés ici ne se peuvent parer en dressant d'illusoires paravents, en refusant de nécessaires progressions, en ignorant l'avancée du monde moderne. La vérité chrétienne n'a rien à craindre d'un honnête défi. Sur son terrain notre religion n'admet la rivalité d'aucun ersatz, pour qui sait mesurer le poids des choses et la valeur des doctrines. Même en histoire des religions notre culture peut s'étendre sans porter de coup à notre foi. La seule chose qui importe est d'avoir cette foi, de la purifier, de l'entretenir, de la faire progresser et fructifier.

Un pas énorme est accompli le jour où nous avons vraiment compris l'abîme d'élévation qui sépare le monde surnaturel du monde de la création; la grâce, des qualités naturelles; la foi divine, des croyances humaines; l'espérance divine, des terrestres espoirs; la charité, des amours humains les plus purs. La grâce ne détruit pas la nature, soit. Mais la nature en l'homme et par lui doit se préparer à la grâce, raisonnablement, humainement, humblement, cela nous le savons déjà moins bien. La surnature, enfin, constitue *un autre ordre* que la nature, et sans lui la vie humaine est un échec; cela tout naturalisme contemporain le méconnaît, d'intention ou de fait, et cela est grave. Le jour où, en conséquence, nous serons mieux convaincus que la grande affaire est question de sainteté et non de santé, nous commencerons à douter même de la valeur absolue d'articles du *Credo* naturaliste que nous tenions pour tout à fait compatibles avec notre foi chrétienne; nous nous inquiéterons alors d'un sens de la pénitence dont l'importance dans la tradition chrétienne est aussi peu contestable que l'oubli, sinon le mépris, où fort généralement il est actuellement tenu. Mais ceci est un autre problème.

Fr. François Lepargneur, O. P.

L'IMITATION DU CHRIST DANS LES ACTES DES MARTYRS

La vie chrétienne conçue comme un engagement à imiter le Christ est, on le sait, une caractéristique fondamentale de la spiritualité des premiers siècles. Comment pourrait-il en être autrement d'ailleurs, puisque ce programme, déjà proclamé dans le Nouveau Testament, est inscrit en quelque sorte dans le mystère même de l'Incarnation.

Le Christ étant le « témoin fidèle » (Ap 1, 5), qui a scellé de sa mort sur la croix le témoignage rendu par sa parole et par ses œuvres, la conscience chrétienne ne tarde pas à voir dans le martyre (en entendant ce mot dans le sens précis, fixé très vite par l'usage chrétien) la réalisation parfaite de cet idéal d'imitation du divin Maître et Modèle qui doit inspirer toute la conduite de son disciple.

Les nombreux éléments que nous offre à ce sujet l'ancienne littérature chrétienne et qui ont été souvent signalés par les spécialistes[1], pourraient, à notre avis, faire l'objet de nouvelles recherches qui sûrement jetteraient une plus vive lumière sur

1. Pour une étude d'ensemble, voir M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, pp. 15-18; M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg. i. B., 1939, pp. 2-33.

l'esprit qui animait nos anciens frères dans la foi. Nous nous bornerons ici à montrer comment cet idéal de l'imitation se révèle dans les « Actes des Martyrs », c'est-à-dire dans cette littérature historico-dramatique[2] que constitue la documentation précise de ce que représenta la passion et la gloire dans le christianisme antique (et pas seulement dans le christianisme antique).

Pour donner un fondement solide et bref à notre enquête nous étudierons seulement les Actes présentant une certitude historique. Nous ne nierons pas pour autant l'intérêt que peut présenter, à ce point de vue, l'abondante littérature martyrologique à caractère légendaire dans la mesure où celle-ci est un document représentatif de l'état d'âme de la communauté de l'époque.

*
* *

Le récit du martyre d'Étienne (bien que n'appartenant pas au genre littéraire qui nous occupe) est la première preuve de la conscience que possède le martyr de reproduire en lui-même la passion de son Seigneur. Dans les dernières paroles du protomartyr, on trouve l'écho des paroles de Jésus en croix : tandis qu'on le lapidait, Étienne faisait cette invocation : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (Ac 7, 59); ainsi avait fait Jésus : « en un grand cri, Jésus dit : Père, je remets mon esprit entre tes mains » (Lc 23, 46; Jésus fait sienne à ce moment une prière du psaume 30, 6). Aussitôt après, Étienne dit, dans un grand cri : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (v. 60); or, Jésus avait dit : « Mon Père, pardonne-leur : ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23, 34). Il est évident que[3] Luc a l'intention d'établir un parallèle entre la figure d'Étienne mourant et celle de Jésus, à deux moments de

2. Nous nous référons, pour ce sujet, à l'étude récente de G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli,* Torino, 1956. Nous citons les pages de ce livre là où nous trouvons un texte critique notable, et nous ajoutons l'indication du paragraphe là où elle a été omise.

3. Comme le remarque H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche,* Göttingen, 1936, p. 58.

la passion que lui seul a rapportés. La prière de Jésus est reprise, sous la grêle de pierres, par l'apôtre Jacques (le mineur), d'après le récit d'Hégésippe (ap. Eus., H. E., II, 23, 16[4]).

Dans la passion de Pionius, qui souffrit sous Dèce ou sous Marc-Aurèle, les paroles du martyr, spécialement celles par lesquelles il accepte la mort, font allusion à la passion d'Étienne, mais plus probablement encore à celle du Seigneur : « Déjà la flamme s'élevait et atteignait son visage jubilant; alors il prononça l' « amen » et dit : « Seigneur, reçois mon âme »; puis, comme dans un souffle, tranquillement et sans effort, il rendit l'esprit, comme un dépôt sacré, au Père » (21, 9)[5].

La volonté de souligner la ressemblance avec la passion du Christ est déclarée explicitement dans l'introduction au martyre de Polycarpe : « Presque tous ces événements sont arrivés pour que le Seigneur nous montrât encore une fois un martyre conforme à l'Évangile (c'est-à-dire ressemblant à celui de Jésus raconté dans l'Évangile, comme on le dira plus nettement vers la fin, 19, 1)[6]. En effet, le fait que Polycarpe ait attendu d'être livré, comme le Seigneur, signale que, nous aussi, nous avons à devenir ses imitateurs » (1, 1-2)[7]. Plus loin, l'auteur note que Polycarpe fut trahi par ses familiers (comme Jésus); il souligne le nom de l'irénarque, Hérode (comme le Tétrarque à qui Jésus fut mené), et, après avoir dit que le martyr accomplit sa destinée en communion avec le Christ, il ajoute que ceux qui l'avaient livré recevraient le châtiment de Judas lui-même (il n'en est plus question ensuite) (c. 6)[8].

On pourrait aussi mentionner la prière dans laquelle Polycarpe, après le repas qui précède l'arrestation, se souvient de « tous ceux qu'il a rencontrés en toute sa vie, petits et grands,

4. Ed. Schwartz, *G.C.S.*, 9, 1 (Eus., vol. II), p. 170.

5. R. Knopf-G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, in *Sammlung ausgewählter Kirchen — und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, N. F., 3, Tübingen, 1929, p. 56.

6. K. Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter*, dans le recueil cité plus haut, 2, Reihe, 1. Heft, 1. Teil, 1924, p. 130.

7. *Ibid.*, p. 121.

8. *Ibid.*, p. 123.

illustres ou obscurs, et de toute l'Église catholique répandue par toute la terre » (8, 1)[9]. On peut y trouver un écho de la prière sacerdotale de Jésus au Cénacle (Jn 17).

Dans le récit de l'arrestation opérée par des policiers et des cavaliers armés qui conduisaient avec eux le jeune traître (cf. Mt 26, 47 et des passages parallèles spécialement Jn 18, 3), la brève notation : « ils se jetaient sur lui comme sur un bandit » (7, 1)[10], fait allusion aux paroles de Jésus lorsqu'il fut pris à Gethsémani (Mt 26, 55).

Au chapitre suivant (c. 8, 1)[11], la remarque par laquelle l'auteur note que Polycarpe fut conduit vers la ville, monté sur un âne, peut être un rappel de l'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21, 7; Mc 11, 7). De même le zèle avec lequel les Juifs montent la garde auprès du corps du martyr pour empêcher les chrétiens de lui rendre un culte peut être considéré comme un rapprochement avec ce qui arriva au corps du Seigneur.

Dans la lettre des Églises de Vienne et de Lyon, on dit de l'évêque nonagénaire de cette dernière ville, Pothin, qu'il fut « conduit par les soldats au tribunal, accompagné par les chefs de la ville et par toute la foule; et (que) tous criaient à haute voix, comme s'il se fût agi du Christ » (Eus., H. E., v. 1, 30)[12]. C'est là vraisemblablement une allusion à la passion de Jésus.

On rapporte également que les martyrs priaient pour leurs persécuteurs, alléguant l'exemple d'Étienne (sans faire allusion à celui de Jésus; v. 2, 5)[13].

Mais les éléments que nous offre, à ce sujet, ce dernier récit, ne suffisent pas à démontrer, comme le fait le martyre de Polycarpe, l'intention de l'auteur de présenter les martyrs de Lyon comme des imitateurs du Christ, par les circonstances de leur supplice. Si le narrateur avait eu cette intention, il l'aurait exprimée plus clairement en rapportant le supplice de Blandine, attachée à un poteau en forme de croix (v. 1, 41)[14]. La façon de

9. *Ibid.*, p. 124.
10. *Ibid.*, p. 123.
11. *Ibid.*, p. 124.
12. P. 414, Schwartz.
13. *Ibid.*, p. 430.
14. *Ibid.*

présenter cet événement (« ceux-ci voyaient, pendant le combat, même avec les yeux du corps, dans la personne de leur sœur, Celui qui fut crucifié pour eux... elle, petite, faible et méprisable était revêtue du Christ, de l'athlète grand et invincible ») fait penser, plutôt qu'à l'exemple du Christ et à son image en face du martyre, à la présence mystique du Christ en elle.

La conception du martyre, comme imitation du Christ, est cependant bien présente toujours à cette communauté. C'est ainsi qu'au début de la lettre on fait l'éloge du jeune Vettius Epagathus, intrépide défenseur et consolateur de ses frères : « il était et demeure un vrai disciple du Christ, qui suit l'Agneau divin partout où il va » (cf. Ap 14, 4; Eus., H. E., v. 1, 10)[15]. « Les émules, les imitateurs du Christ », tels sont les martyrs glorieux dont on nous rapporte les exploits (v. 2, 2)[16]; ceux-ci pourtant, remarquent leurs contemporains, ne se dénommaient pas eux-mêmes martyrs et ne permettaient jamais qu'on les appelle par ce nom; si quelqu'un les traitait ainsi, soit de vive voix, soit dans une lettre, ils le reprenaient sévèrement. Ils aimaient, en effet, réserver le titre de martyr au Christ, le fidèle et vrai témoin (c'est-à-dire « martyr »), premier-né d'entre les morts et auteur de la vie divine (Ap 3, 14; Ac 3, 15); ils se souvenaient des martyrs qui les avaient précédés et disaient : « Ceux-là, oui, ce sont des martyrs que le Christ a rendu dignes de donner leur vie en confessant leur foi et en scellant leur confession de foi par la mort; mais nous, nous ne sommes que des confesseurs médiocres et mesquins. Et, en pleurant, ils exhortaient leurs frères et les suppliaient de prier assidûment afin qu'ils puissent accéder au parfait accomplissement » (Eus., H. E., v. 2, 2-3)[17].

On a déjà noté[18] que, vraisemblablement, dans la pensée de ces confesseurs, le vrai témoignage exigeait une conformité effective au Christ que, seul, le don de sa vie pour l'Évangile peut réaliser.

15. *Ibid.*, p. 406.
16. *Ibid.*, p. 428.
17. *Ibid.*
18. De F. Kattenbusch, *Der Märtyrertitel*, in *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, IV, 1903, pp. 122 sq.

Dans le « martyre de Perpétue », on trouve une réminiscence du parallèle entre le martyre et un épisode de la passion du Christ, lorsque Revocatus, Saturnin et Saturus, exposés pour être flagellés, « se réjouissaient d'avoir pu participer à leur mesure aux souffrances du Seigneur » (18, 9)[19].

C'est le même sentiment qu'exprime Irénée, jeune évêque de Sirmium, martyr sous Dioclétien en 304. Le juge le menaçant de la torture, il répond : « Si tu le fais, je serai heureux de participer aux souffrances de mon Seigneur » (2, 3)[20].

C'est bien cette intention de souligner la ressemblance du martyr avec le Christ qui explique encore le rappel du nom de la mère du martyr Marianus. Le narrateur nous la présente « joyeuse et exultante comme la mère des Macchabées, sûre de son fils au moment où s'accomplit son martyre; alors elle embrasse le corps de son enfant, gloire de ses entrailles; avec une piété religieuse elle couvre de baisers sa tête blessée ». Et le narrateur de s'écrier : « Comme tu es bien nommée, Marie! Tu es bienheureuse par ton fils et par ton nom! Qui oserait penser que tu portes à tort un nom si beau, toi qui te glorifies d'un tel fruit de ton sein » (Mart. Mariani et Jacobi, 13, 1-2)[21]. Ce passage sera commenté par saint Augustin[22] dans un sermon en l'honneur de ces deux martyrs (Serm. 284, 2)[23] : « La mère de Marianus n'était pas de ces mauvaises conseillères qui flattent les passions par leur amour fallacieux; non, elle n'était pas de celles-là, la sainte mère de Marianus. Elle ne portait pas un nom dépourvu de sens; ce n'est pas en vain qu'elle s'appelait Marie. C'est une femme, certes, et non pas une vierge, qui avait engendré un tel fils; non pas une vierge intacte, seulement visitée par l'Esprit-Saint, mais une mère unie à son époux en un chaste mariage; et maintenant elle préfère l'accompagner par ses exhortations à la plus glorieuse passion plutôt que de l'en détourner par de mauvaises flatteries. O sainte Marie, inférieure

19. Ed. C. J. M. J. van Beek, *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, vol. I, Noviomagi, 1936, pp. 44, 47.
20. Knopf-Krüger, p. 102.
21. Lazzati, pp. 200, 278 sq.
22. Campenhausen le note, *op. cit.*, p. 84, n. 4.
23. Patr. Lat., 38, 1283.

certes en mérite, mais égale par ton intention, toi aussi, tu es bienheureuse! »

La même idée affleure avec plus d'insistance encore dans un autre récit de martyre, africain celui-ci et très voisin de celui dont nous parlions à l'instant, la passion de Montanus et de Lucius. On se souvient du songe de René qui voit avancer les martyrs, précédés chacun d'une lanterne. A ce récit, « nous nous sommes réjouis, dans l'espérance de cheminer avec le Christ, qui est la lumière de nos pas » (5, 2)[24]. L'exhortation de Montanus à la concorde et à la paix rappelle l'exemple du Christ : « souffrir pour le Christ signifie l'imiter jusque dans ses paroles » (14, 9)[25]. Vers la fin du récit, le martyr fait une comparaison encore plus claire avec la Passion du Seigneur : « Vous demeurerez en paix avec nous, frères très chers, si vous entrez dans la paix de l'Église et si vous observez l'unité dans l'amour. Ne croyez pas que ce que je vous ai dit soit de peu d'importance[26], car Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, à l'approche de sa passion, a laissé cette dernière recommandation : *Ceci, dit-il, est mon commandement que vous vous aimiez les uns les autres* » (Jn 15, 12; c. 23, 3)[27].

Le désir du rédacteur de mettre en relief les ressemblances de ses héros, surtout de Montanus, avec le Christ (et nous en trouverons d'autres exemples) explique aussi l'insistance avec laquelle on note la présence de la mère : « Près de lui se tenait la mère incomparable. Sa foi l'assimilait aux patriarches; elle se montrait aussi une vraie fille d'Abraham par le désir ardent qu'elle avait de voir mourir ainsi son fils, s'affligeant même parce que jusqu'alors il n'avait pas encore souffert le supplice » (16, 3)[28].

C'est assurément dans ce sens aussi qu'il faut voir, dans le chapitre suivant, un effort évident pour interpréter les faits selon un plan; on confronte implicitement les délais ordonnés pour le martyre de Montanus avec le temps passé par le Christ

24. Lazzati, p. 203, l. 42.
25. *Ibid.*, p. 208, l. 215.
26. Nous suivons la note des mss *dixi*, au lieu de la conjecture de Baronio, *dixit*, recueillie par Lazzati.
27. Lazzati, p. 213, l. 356.
28. *Ibid.*, p. 209, l. 139.

dans l'attente de la Résurrection : « Voici ma pensée : il attendait ce troisième jour comme celui, non pas de la passion, mais de la résurrection » (17, 4)[29].

L'artifice atteint cependant les limites du passable quand l'historien rapporte, en se l'attribuant, une réflexion d'un martyr, Flavien. Dans la pluie serrée qui se met à tomber au moment du supplice, il aurait découvert le symbole de l'eau et du sang jaillissant du côté du Christ (Jn 19, 34) : « Voici pourquoi il pleuvait : pour qu'à l'exemple de la passion du Seigneur, l'eau se mêle au sang » (22, 3)[30].

Si l'on pouvait démontrer la dépendance littéraire du martyre de Montanus et de Lucien à celui de Polycarpe[31], on pourrait attribuer la même origine à la recherche de l'imitation. Mais l'analogie des propositions par lesquelles commencent les deux récits — à savoir que l'édification qui ressort du souvenir d'un martyre justifie sa narration — s'explique suffisamment par l'analogie des situations : dans les deux cas la situation réveille une pensée familière à la conscience chrétienne. De sorte que si nous ne trouvons pas de ressemblance particulière dans la forme, il ne semble pas nécessaire que nous songions à une dépendance[32].

Un autre document, qui provient du milieu africain et où se montre clairement cette tendance, est *La Vie et la Passion de saint Cyprien*, écrite par son diacre Pontius. Peut-être y a-t-il déjà une allusion à la sueur de sang de Jésus (Lc 22, 44) dans l'expression hyperbolique *sudores iam sanguineos* (16, 6)[33]. Mais au chapitre suivant (17, 2)[34], l'écrivain voit dans la formule de sentence une prophétie qu'il rapproche de celle de Caïphe au sujet de la mort de Jésus (Jn 11, 49). Puis l'auteur

29. *Ibid.*, p. 210, l. 259.
30. *Ibid.*, p. 213, l. 351.
31. Campenhausen, *op. cit.*, p. 84, n. 4, confrontant le début des deux documents, le considère comme probable.
32. Du reste, Campenhausen lui-même, dans le passage cité, nie qu'il s'agisse d'un plan caractéristique de la littérature du genre.
33. Ponzio, *Vita e martirio di S. Cipriano*, a cura di M. Pellegrino, *Verba Seniorum*, 3, Alba, 1955, p. 174.
34. *Ibid.*, p. 176.

note la présence de centurions et de tribuns « afin que rien ne manque à la passion » (18, 1)[35], c'est-à-dire rien de ce qui pouvait montrer la ressemblance de la passion de Cyprien à celle du Christ. Il relève encore que la foule grimpait sur les arbres pour voir le martyr passer, comme avait fait Zachée pour voir Jésus (18, 3, cf. Lc 19, 4)[36]. Peut-être trouverait-on d'autres allusions à la passion du Seigneur dans quelques expressions du chapitre IV[37] : *clarificationis hora matura* (cf. Jn 12, 29; 17, 1. 5); *concesso desuper vigore* (cf. Jn 19, 11).

Au sujet de saint Cyprien, Augustin fera maints rapprochements nouveaux et ingénieux dans le fait que l'évêque de Carthage se réfugia avant le martyre dans ses jardins comme le Christ sur le Mont des Oliviers (Serm. Guelf 28, 6)[38], et qu'il fut conduit en voiture entre deux « appariteurs », comme le Christ fut crucifié entre deux larrons (Serm. 309, 3)[39].

Denys d'Alexandrie († 264-265, ap. Eus., H. E., VI, 41, 21)[40] racontant le martyre d'un Égyptien, Nemesion, dit qu'il fut brûlé entre deux larrons et qu'il obtint ainsi l'honneur d'être assimilé au Christ.

Eusèbe (De mart. Pal., 6, 5)[41] rapporte qu'Agapius, martyr sous Maximin, en 306, fut conduit au stade en même temps qu'un malfaiteur accusé d'avoir tué son patron. Le malfaiteur fut exposé aux bêtes, puis libéré, « exactement comme Barabbas au temps du Sauveur ». Plus loin (11, 24)[42], il parle de Théodule, qui fut crucifié d'une façon identique à celle du Sauveur.

Philée, évêque de Tmuis en Égypte, martyr sous Dioclétien, prend congé de ses fidèles par ces mots qui rappellent un passage connu de saint Ignace (Rm 4, 2)[43] : « Nous n'avons pas encore souffert; voici l'heure où nous allons commencer

35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, pp. 178 sq.
37. *Ibid.*, p. 180.
38. Ed. Morin, Miscell. Agostiniana, Roma, 1930, p. 540, 26 sq.
39. Patr. Lat., 38, 1411.
40. P. 608, Schwartz.
41. *Ibid.*, p. 921.
42. *Ibid.*, p. 944.
43. J.-A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, München, 1956, p. 186.

à souffrir, voici l'heure où nous allons commencer à être des disciples de Notre-Seigneur Jésus-Christ (Ac 3, 4)[44]. Ce même Philée, dans une lettre à ses fidèles, transmise par Eusèbe (H. E., VIII 10, 2)[45], chante les louanges des martyrs qui acceptèrent de mourir pour la foi, en prenant pour modèle Jésus-Christ qui se fit homme et s'abaissa jusqu'à la mort et la mort de la croix (Ph 2, 6-8).

Ce thème de l'imitation du Christ crucifié revient plusieurs fois dans les Actes des martyrs de Perse[46]. Dans ceux de Mâr Simon et de ses compagnons, qui confessèrent leur foi pendant la persécution de Sapor II, vers 339-340, on lit : « C'était vendredi ; et la sixième heure. Au moment où le Seigneur commença la passion de la croix, eux aussi, illustres martyrs, ils allèrent à la rencontre de la mort » (c. 38)[47].

La prière de Simon rappelle intentionnellement celle du Christ en croix : « Seigneur Jésus, toi qui as prié pour ceux qui t'ont crucifié et qui nous as enseigné à prier pour nos ennemis, toi qui as reçu l'âme de ton diacre Étienne, qui lui aussi priait pour ceux qui le lapidaient, reçois l'âme de ces frères et, avec elle, reçois aussi la mienne avec celles de tous tes martyrs qui ont remporté la couronne en Occident, avec celles des saints apôtres et des bienheureux prophètes. N'ajoute pas, Seigneur, notre mort au péché des persécuteurs de ton peuple et des meurtriers de notre corps, mais accorde-leur, ô Seigneur, de se convertir à la connaissance de ta divinité et de ta puissance. » Et après cette prière, on ajoute : « C'est ainsi que le célèbre Simon accomplit ce qu'il avait dit, et accomplit aussi sa victoire, par sa décapitation. C'était la neuvième heure, le vendredi de la passion du Seigneur. Les ténèbres se firent ; le soleil fut caché et, brusquement, une grande frayeur saisit tous les spectateurs » (c. 48 s.)[48].

Une dame de haute condition, nommée Jazdândôcht (c'est-à-

44. KNOPF-KRÜGER, pp. 115, 25.
45. P. 760, Schwartz.
46. Nous traduisons la version allemande faite sur le syriaque à partir de O. Braun, « Bibliothek der Kirchenväter », 1915.
47. P. 45.
48. P. 56.

dire « fille de Dieu »), s'était occupée pendant six mois de cent vingt frères, incarcérés pour la foi. La veille du supplice que les condamnés ignoraient encore, elle « changea leurs habits de prisonniers contre des vêtements blancs, les orna tous comme des époux, et elle leur dit : Soyez courageux et forts dans le Seigneur, ayez une pleine confiance dans ses promesses, celles qui sont inscrites dans l'Évangile et qu'il a laissées au monde. Il a souffert dans son corps et ainsi il a ouvert la porte au martyre, afin que nous soyons rendus semblables à lui et que nous ne craignions pas la mort » (c. 3)[49].

Dans les Actes de Thècle et de ses quatre compagnes, leur accusateur, un prêtre parjure nommé Paulâ, est comparé à Judas en un long développement[50].

D'autres traîtres et ennemis des chrétiens, que l'historien compare à Judas, sont cités dans les Actes de Mâr Aba, mort en 552 (c. 23)[51], et de Mâr Givârgis, crucifié sous Chosroès II, en 615 (c. 52)[52].

Alors que le bourreau lui tranche le gros orteil du pied droit, Mâr Jakob bénit le Seigneur, se réjouissant d'être associé à sa passion : « Je te glorifie, ô Dieu, toi qui as revêtu un corps, qui fus transpercé par la lance, et dont le pied fut inondé par le sang et l'eau de ton côté. Pour moi, qui suis ton serviteur, j'accepte volontiers de souffrir dans mon corps, temple de mon âme et de verser mon sang par l'amputation de mes doigts aux mains et aux pieds » (c. 9)[53].

A propos de Mâr Givârgis, cité plus haut, on lit : « Il fut conduit, semblable à son maître comme un agneau pour être égorgé » (c. 61)[54]. Le martyr lui-même, condamné à être crucifié, se souvient que le Christ, mourant en croix, s'est offert ; « mais lui, il est le Seigneur, adoré de tous, et moi, je ne suis que son serviteur qui l'adore » ; il demande alors à être crucifié

49. P. 98.
50. Que le traducteur (pp. 107, 109) ne rapporte pas.
51. P. 208.
52. P. 259.
53. P. 158.
54. P. 267.

la tête en bas (c. 66)[55]. Puis, comme le commissaire lui donne l'ordre de se dévêtir, il obéit rapidement. Comme les païens et les juifs se disputent ses vêtements, l'historien ajoute : « même dans ce détail, nous pouvons voir la ressemblance du serviteur avec son Seigneur » (c. 67)[56].

*
* *

L'évidente complaisance avec laquelle les auteurs des récits de martyres soulignent la ressemblance du martyr avec le Christ, en cherchant à montrer dans la passion du Sauveur le modèle que reproduit le martyr quelquefois même jusque dans des détails qui semblent de peu d'importance, n'entraîne-t-elle pas le narrateur à quelque peu altérer la vérité historique pour l'adapter à un plan préconçu ? C'est ce que l'on a assuré pour le martyre de Polycarpe[57]. Sans entrer ici dans une étude approfondie de la question[58], nous pouvons observer au moins que, dans certains des traits relevés, l'historien ne semble pas avoir eu l'intention explicite d'une comparaison avec la Passion de Jésus ; soit parce que l'analogie n'est pas assez rigoureuse, soit parce que les circonstances sont suffisamment justifiées par le déroulement naturel des faits. Ainsi, par exemple, la retraite de Polycarpe, qui, cédant à l'insistance de ses fidèles, fuit dans une propriété de banlieue et y passe le jour et la nuit en prière (5, 1)[59] n'a pas besoin d'être expliquée par l'influence du récit de Gethsémani. Jésus d'ailleurs n'y passe qu'une soirée et est arrêté aussitôt, tandis que Polycarpe passera dans une autre propriété et son arrestation n'aura pas même lieu à cet endroit, mais dans une autre maison (7, 1)[60].

55. P. 268.
56. P. 269.
57. Voir en dernier lieu M. Simonetti, *L'origine degli Atti dei Martiri*, in *Mémorial G. Bardy, Revue des études augustiniennes*, II, 1956, pp. 46 sq.
58. Sur cette question on consultera encore utilement l'article de S. Colombo, dans *La Scuola Cattolica*, LII, 1924, pp. 189-203, où l'on raconte l'histoire et où l'on maintient l'authenticité du récit.
59. Bihlmeyer, p. 122.
60. *Ibid.*, p. 123.

Le fait que le futur martyr prédit sa propre mort (5, 2)[61] est trop fréquent dans cette littérature[62] pour qu'il puisse servir à démontrer l'analogie du récit avec la passion du Christ (quelle que soit d'ailleurs la valeur historique de semblables détails). D'ailleurs la façon dont la prédiction se déroule (trois jours avant, pendant une vision) marque bien la différence avec la prophétie que le Christ fait de sa passion.

Si l'on cherche toutes les analogies avec la passion de Jésus qui eut lieu pendant le temps pascal, on peut encore noter une différence de détail non négligeable dans le fait que tel martyre eut lieu pendant le grand sabbat (8, 2)[63]. Le narrateur n'en aurait probablement pas parlé s'il avait voulu insister seulement sur les ressemblances.

L'intention de souligner toutes les ressemblances fut aussi révisée dans la réponse que l'on nous rapporte du proconsul à Polycarpe. Celui-ci propose au proconsul de l'instruire dans la doctrine chrétienne : « Persuades-en le peuple » (10, 2)[64], répond le magistrat. « Mais, a-t-on écrit[65], il est impossible que le magistrat ait pu prononcer une parole de ce genre : celle-ci relève de la libre invention du rédacteur qui a voulu introduire un nouvel élément pour associer la passion de Polycarpe à celle de Jésus. » Le proconsul savait bien d'ailleurs qu'aucun appel de l'accusé au peuple ne pouvait le dispenser d'appliquer les « dispositions précises des lois émanant de Trajan et d'Hadrien [...] au sujet des chrétiens qui, interrogés par le magistrat, persistaient à se déclarer chrétiens : ils devaient être condamnés sans autre forme de procès ».

Observons cependant que : 1) Si le rédacteur avait inventé les paroles du proconsul pour établir une analogie avec la passion de Jésus, il aurait probabement mis sur ses lèvres une expression qui indique plus clairement cette analogie. 2) Les paroles

61. *Ibid.*

62. Comme l'a démontré L. Zanone, *Richerche e motivi della letteratura del martirio*, thèse dactylographiée de la Faculté des Lettres de l'Université de Turin, 1954-1955, pp. 1-22.

63. Bihlmeyer, p. 124.

64. *Ibid.*, p. 125.

65. M. Simonetti, *Giornale ital. di filol.*, IX, 1956, p. 342.

du proconsul peuvent s'expliquer si l'on tient compte de la répugnance naturelle qu'il pouvait éprouver à condamner, contraint par la fureur du peuple (cf. 9, 2; 12, 1)[66], ce vieillard vénéré; peut-être espérait-il que les paroles de Polycarpe calmeraient la foule et ajourneraient au moins la condamnation[67]; ou bien, prévoyant que l'appel de Polycarpe au peuple n'aurait pas de succès, cherchait-il simplement à justifier sa conduite[68].

Cette réponse sèche et laconique pourrait encore exprimer l'ennui du magistrat. Invité à entendre une longue défense de la religion chrétienne, il répond, avec une pointe d'ironie : « Essaie de convaincre cette foule haineuse si du moins tu crois pouvoir y réussir. » De toutes façons, ce n'est pas de bonne méthode de nier l'authenticité d'un texte parce qu'il présente quelque difficulté. 3) Ces paroles du proconsul étant une réponse à la proposition que fait Polycarpe, il faudrait alors éliminer cette proposition elle-même, puis la réponse que fait ensuite le martyr, c'est-à-dire tout le troisième chapitre; ce serait supprimer des éléments qui, non seulement n'offrent aucune difficulté, mais correspondent pleinement aux conditions historiques.

Quant « au détail selon lequel des Juifs voulaient faire surveiller le corps du martyr » qui serait difficilement explicable sans admettre une addition arbitraire[69], il suffira de se rappeler à son propos les écrits des premiers siècles où est abondamment démontrée l'hostilité des Juifs envers les chrétiens, ce qui les pousse à se mettre au premier rang des persécuteurs[70].

D'autre part, à côté de ressemblances, il ne manque pas de différences notables qu'un rédacteur préoccupé seulement de

66. Bihlmeyer, pp. 125 sq. La même explication est donnée par A. Neander, *Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche,* 3 Aufl., I, 1, Gotha, 1856, p. 61; Th. Zahn, *Patrum Apostolicorum Opera,* fasc. II, Lipsiae, 1876, p. 149; F. X. Funk, *Patres Apostolici,* vol. I, éd. II, Tubingae, 1901, p. 327 (cf. éd. II, 1887, p. 249).

67. Suggestion de C. J. Hefele, *Patrum Apostolicorum Opera,* éd. altera, Tubingae, 1842, p. 211.

68. Hypothèse retenue par J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers,* Part. II, 2d. ed. vol. III, London, 1889, p. 381.

69. Simonetti, *Memorial Bardy* (voir aussi *Giorn. it. di fil.,* p. 341).

70. Voir dans le *Martyre de Polycarpe,* le chapitre XIII, 1 (Bihlmeyer, p. 127).

comparer Polycarpe au Christ, jusqu'à en altérer les faits, aurait au moins passées sous silence. Le martyr obtient de n'être pas cloué au poteau, comme les bourreaux se disposaient à le faire, mais seulement attaché (13, 3 ; 14, 1)[71]. Le coup de poignard par lequel le *confector* achève le martyr que le feu n'a pas consumé (16, 1)[72], constitue une différence notable avec Jésus qui ne fut transpercé que lorsqu'il était déjà mort (Jn. 19, 33).

D'autre part, ces détails de comparaison avec la passion du Seigneur ne doivent pas faire oublier « l'allure vive et dégagée du récit en opposition absolue avec les vues abstraites qui tendraient à le réduire à une sorte d'exposé didactique, à une homélie, aux lignes sèches et rigides[73] ». On a très justement observé[74], par exemple, que, dans l'épisode où Polycarpe, jeté hors de la voiture, se déchire le devant d'une jambe (8, 3)[75], un détail si précis ne laisse aucun doute sur la véracité du fait.

*
* *

Nous nous sommes un peu attardés sur la question de l'authenticité historique des éléments qui accentuent la signification du martyre comme imitation du Christ. Cela nous a semblé important, en effet, de savoir si le martyr a vraiment conscience de marcher sur les traces du divin Maître ou bien si les faits qu'on lui attribue relèvent du caprice d'un rédacteur qui n'est pas assez respectueux de la réalité des faits. Cette seconde hypothèse ne nous paraît pas aussi assurée que certains ont voulu le dire. Il convient d'ailleurs d'observer que cet argument de l'imitation, quoiqu'il apparaisse avec une certaine fréquence dans les récits de martyrs, ne se rencontre pas dans tous les Actes des Martyrs ;

71. Bihlmeyer, p. 127; cf. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, pp. 17 sq.; Colombo, *art. cit.*, pp. 193 sq.
72. Bihlmeyer, p. 128.
73. Delehaye, *op. cit.*, pp. 18 sq.
74. Simonetti, *Giorn. it. di fil.*, p. 340.
75. Bihlmeyer, p. 124.

et l'on ne peut pas dire non plus que là où on le trouve il soit une partie essentielle du récit. Nous ne connaissons pas de récits dans lesquels il soit plus manifeste que dans les Martyres de Polycarpe et de Montanus. Enfin, l'insistance complaisante avec laquelle le narrateur accentue les traits qui rendent le martyr semblable au Christ n'implique pas en elle-même qu'un détail de l'histoire soit inventé. Elle peut signifier seulement un certain choix et une certaine accentuation sur des faits particuliers et dûment attestés.

L'importance donnée par la narration à des circonstances secondaires ne doit pas non plus reléguer dans l'ombre le propos fondamental qui domine tout ce genre littéraire : le martyr suit et imite le Christ dans la mesure où il s'immole comme le Christ s'est immolé pour donner à Dieu la preuve de son amour et de sa fidélité.

C'est donc un sens profondément religieux qui anime un tel rapprochement, même dans des écrits où l'on ne relève aucune trace de retouche destinée à mettre en relief une ressemblance épisodique et point par point. De l'ensemble des textes considérés (que l'on devrait naturellement compléter en tenant compte de tous les documents qu'illustrent la vie du christianisme antique) on peut affirmer qu'un aspect fondamental du martyre est celui-ci : « C'est qu'il est du Christ l'imitation par excellence. Le martyr est vraiment celui qui suit le Christ[76]. » Et ceci non pas tant parce que dans ses souffrances peut se rencontrer une ressemblance avec certains moments de la passion du Christ (ressemblance qui, de fait, dans de nombreux cas n'a pas été notée) que parce que sont identiques l'attitude intérieure du martyr et celle du Christ (excepté la différence qui vient de ce que l'un est un homme et l'autre l'Homme-Dieu) et que le mouvement qui pousse le Christ et son disciple à l'immolation est unique ; et ce mouvement est l'amour. Dans la spiritualité des premiers siècles, « le vrai disciple du Christ c'est celui qui, comme son Maître, sait aimer jusqu'au bout, jusqu'à donner sa vie : la

76. M. Viller, *Martyre et perfection*, in *Revue d'ascétique et mystique*, VI, 1925, p. 7.

perfection se confond avec le martyre, ou avec la charité qui le fait désirable et supportable »[77].

Nous rappelant le critère auquel nous faisions allusion au début de cet article, nous noterons volontiers pour finir que, même si l'on devait mettre en doute l'authenticité historique du récit, celui-ci aurait de toutes façons la valeur d'un document qui atteste combien on eut une conscience vive dans le milieu où le récit fut écrit, du fait que le martyr est l'imitateur du Christ.

Mgr Michele Pellegrino.

77. J. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale,* in *Orient. Christ. Period.*, I, Romae, 1935, p. 117.

INTRODUCTION A LA LECTURE DES CONFESSIONS DE SAINT AUGUSTIN*

Le dénouement

Livre VIII

Il semblerait que tout fût prêt. Mais il ne suffit pas que l'intelligence soit gagnée, même chez un Augustin. La nature humaine est plus complexe. Des crises auront à être traversées, de plus en plus aiguës, jusqu'à l'heure libératrice de la conversion. Le début du livre VIII est solennel ; il y rappelle une fois de plus son dessein de confession-louange, que lui a inspiré avant tout l'événement sur le point d'être raconté.

Il n'avait pas besoin d'une plus grande certitude. Intellectuellement il avait trouvé (quoique des rectifications eussent encore à intervenir en ce qui regarde sa conception de l'Incarnation). Mais il avait besoin de stabilité. C'est le passage de la théorie à la pratique qui va se découvrir ardu, d'une intention d'ailleurs sincère à l'exécution. N'oublions pas sa liaison féminine ; elle lui paraît impossible à briser. Sans doute est-il destiné au mariage ; mais il n'envisage pas sans ennuis les inconvénients attachés à cet état. Il n'a plus guère de goût non plus pour sa carrière de rhéteur. Il languit. Il a l'idée d'aller trouver Simplicianus, un vieillard, serviteur de Dieu depuis sa jeunesse, vénéré d'Ambroise comme un père, à qui il devait succéder sur le siège épiscopal de Milan en 397 et qui serait à la même date le destinataire des fameuses *Quaestiones ad Simplicianum*. (Ambroise était inaccessible, donc il cherche un autre conseiller.)

Il nous raconte leur entretien. Informé de l'état d'esprit de

* Voir *La Vie Spirituelle*, octobre 1957, pp. 258-285.

son interlocuteur, Simplicianus (qui le voyait sans doute pour la première fois) se trouvait avoir fort bien connu à Rome le rhéteur Victorinus, celui qui avait traduit en latin les philosophes néoplatoniciens, grâce à qui par conséquent Augustin avait été initié à cette philosophie si bienfaisante à son intelligence. Simplicianus se met à dérouler ses souvenirs devant Augustin. Victorinus avait occupé à Rome une position extrêmement brillante, il était païen, grand défenseur des dieux du paganisme. Curieux de livres, il lut l'Écriture Sainte. Elle le convertit. Il tenta d'abord de rester chrétien en son for intérieur, sans en rien montrer, pour ne pas rompre avec son milieu. Mais de plus en plus persuadé, il fit acte public de fidèle, se rendit à l'Église, suivit la catéchèse, prononça publiquement sa profession de foi, fut baptisé. Augustin écoute, il admire. Il se réjouit de cette conversion si éclatante. Il se sent encouragé par un exemple qui n'est pas sans analogie avec son propre cas. Plus tard, Victorinus en vient à abandonner son enseignement plutôt que de renier sa foi, puisque l'empereur Julien en 362 interdit aux chrétiens d'enseigner les lettres et l'éloquence. Augustin l'envie d'avoir pu désormais consacrer son temps à la seule étude de la sagesse. Nous voyons bien en quel état il sortit de chez Simplicianus. Celui-ci avait habilement traité son visiteur. Pas de discussion savante, pas d'exhortation directe, du moins saint Augustin n'en dit rien. Ce n'est pas cela qui l'a frappé, mais un exemple, un exemple saisissant pour Augustin et raconté avec l'autorité d'un témoin direct. Voilà donc un épisode qui avance les affaires.

Mais on est encore loin de compte. La volonté charnelle d'Augustin ne lâche pas. Il fait l'expérience de cette dualité intérieure dont il a lu la dramatique description chez saint Paul. Il n'a plus de raison de se refuser à Dieu, mais il n'a pas la force de briser avec l'habitude, devenue pour lui une nécessité : « Je redoutais autant d'être exonéré de mes entraves que l'on doit craindre d'en être paralysé » (5, 11). Il reste dans cette impuissance un châtiment, puisque c'est volontairement qu'il avait contracté la liaison qui l'asservit. Comment se fera sa libération ? Il en note avec précision les étapes. Tout cela lui est resté imprimé dans le cœur. Il cause avec ses amis. Nous retrouvons les noms connus auxquels vient s'ajouter le grammairien mila-

nais Verecundus. Tout ce groupe est travaillé d'aspirations vers une vie plus haute. Augustin ne chemine pas seul. Entre eux, il y a beaucoup de confiance et de générosité. Le beau côté de la nature d'Augustin.

Un jour survient un certain Ponticianus, Africain comme eux — les compatriotes se retrouvent volontiers à l'étranger — haut fonctionnaire à la cour impériale. Sur une table de jeu, il remarque un petit volume, il le prend : les épîtres de saint Paul. Surprise; lui-même était chrétien. Il se met à parler du moine égyptien dont saint Athanase avait écrit la vie, le fameux Père du désert, saint Antoine. Le récit de cette vie pénitente et héroïque impressionne Augustin. On parle d'un monastère situé aux portes de Milan et qu'il ne connaissait pas. Ponticianus raconte la décision soudaine de deux de ses collègues qui, trouvant une vie de saint Antoine dans une cabane de moines, au hasard d'une promenade, aux environs de Trèves, la lisent, s'émeuvent, décident de ne plus retourner à la cour et d'imiter ce genre de vie; ils étaient fiancés, les deux jeunes filles se consacrèrent aussi à Dieu. Augustin écoute de toutes ses oreilles. Des exemples encore, et qui pénètrent profondément en lui. Il se compare avec ceux dont il lui est parlé. Il a honte de lui-même, il rougit de son impureté. Il avait dit à Dieu au début de son adolescence : donnez-moi la chasteté, mais non pas tout de suite! Il était bien châtié de cette insolente prière. Il voit parfaitement que sa misérable faiblesse est seule maintenant à le retenir. Ses questions intellectuelles sont résolues. Ponticianus parti, son trouble s'aggrave. Il se précipite sur Alypius et lui dit d'un ton passionné : « Eh bien! qu'est-ce que tu viens d'entendre? des illettrés se dressent, ils s'emparent du ciel par force. Et nous autres, avec toute notre science sans cœur, nous ne faisons que nous vautrer dans la chair et le sang! » (8, 19). Ses propos avaient un accent inaccoutumé. Plus encore que les mots, son front, ses joues, ses yeux, son teint, sa voix traduisaient ce qui se passait en lui. Il n'allait plus se remettre de ce bouleversement.

Sous le coup de son émoi (justifié assurément par ce qu'il vient d'entendre, mais dont l'intensité se révèle extraordinaire), il descend au jardin attenant à la maison. Alypius le suit, se rendant compte qu'il se passe quelque chose d'insolite. C'est

bien la honte de lui-même qu'éprouve Augustin, la honte de ne pas s'attacher à Dieu alors que tout lui crie qu'il doit le faire, la honte de ne pas opérer le sursaut de volonté qui une bonne fois, le libère de son passé indigne. Notons bien ce sentiment qui annonce l'imminence de la grâce : non pas la honte de son impureté comme telle ; mais, enveloppant celle-là, la honte d'être moins fort que sa passion. Il s'éprouve impuissant à vouloir. L'énergie de son âme, sur laquelle il est naturel que compte un homme, lui apparaît comme dissoute devant la résistance venue d'une autre partie de lui-même. L'homme qu'il est véritablement devient comme anéanti. Comment compterait-il encore sur soi ? On dirait que cette réduction à l'impuissance, avec tout ce qu'elle a de cruel, est nécessaire pour que Dieu paraisse. Sa grâce va opérer merveilleusement ce que la volonté n'a pu faire. Le débat d'Augustin avec lui-même se prolonge. Il le décrit avec une précision saisissante (non sans insérer à cet endroit une digression antimanichéenne à propos de la dualité de volontés en l'homme). Il passe d'une pensée à l'autre avec une agitation fièvreuse ; il se soulève vers le bien puis se résigne au mal. Ses passions lui parlent : « Est-ce que tu nous renvoies ? Quoi, dès ce moment, nous ne serons plus jamais avec toi ? Dès ce moment, ceci et encore ceci (elles insistaient là-dessus), ne te sera plus jamais permis ? » La toute-puissante habitude lui disait : « T'imagines-tu que tu pourras vivre sans elles ? » (11, 26). Mais la voix de la continence se fait aussi entendre : ce que des êtres plus faibles ont pu, ne le pourras-tu pas ? Leur force et la tienne sont dans le Seigneur. Toute cette discussion véhémente se passait au-dedans de lui.

Alypius, tout proche, attendait en silence l'issue de la crise. Les larmes viennent à Augustin (il est un homme de trente-deux ans). Il s'éloigne pour les répandre à l'aise. Il s'arrête sous un figuier. Les sanglots lui échappent, non sans des appels de son être à Dieu : « Et vous, Seigneur, jusques à quand... Sera-ce demain, et encore demain ? Pourquoi ne pas en finir sur l'heure avec ma honte ? » (12, 28). A ce moment, il entend, partie de la maison voisine, une voix d'enfant qui chantait et répétait : « *Tolle, lege!* Prends, lis! ». Il est frappé de ces mots, les interprète comme un avertissement divin, retourne

près d'Alypius où il avait laissé les épîtres de saint Paul (elles avaient été l'occasion du récit de Ponticianus, et il subissait les conséquences), ouvre le livre et tombe sur le passage de l'épître aux Romains (13, 13) : « Ne vivez pas dans les festins, dans les excès de vin, dans les voluptés impudiques, dans les querelles et les jalousies : mais revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-Christ et ne cherchez pas à contenter la chair dans ses convoitises. » Les paroles inspirées opèrent sur lui. Il ne lit pas davantage. « Les lignes à peine achevées, il se répandit dans mon cœur comme une lumière de sécurité qui dissipa toutes les ténèbres de mon incertitude » (12, 29). C'est fini, la conversion est faite, elle sera irrévocable. Il marque d'un signe le passage. Son visage est rasséréné. Il raconte tout à Alypius. Il lui montre ce qu'il a lu. Le verset suit aussitôt : « Assistez celui qui est faible dans la foi. » Alypius le prend pour lui.Il sanctionne de son amitié la conversion dont il est le premier confident. Tout deux s'en vont chez Monique. Elle entend, elle bénit Dieu, cette fois avec exultation. Ce qu'elle avait toujours demandé est accompli. La résolution est née aussitôt chez Augustin de renoncer même au mariage et d'abandonner sa carrière dans le siècle. En un instant il est devenu un homme nouveau. La grâce a agi, toute-puissante et toute suave. A travers le récit que nous venons de suivre, si pathétique et si sobre, comment ne pas reconnaître une force venue d'ailleurs ? La grâce est mystérieuse. Mais la psychologie humaine suffit-elle à expliquer le retournement de saint Augustin ? Et il n'a été que commencement d'une vie qui devait sanctionner et consacrer l'événement survenu au cours de l'été 386 dans le jardin de Milan.

Vers une vie nouvelle

Livre IX

Le renouvellement intérieur d'Augustin entraîne des conséquences pour sa vie extérieure. Il raconte au Livre IX ce qui se passa au lendemain de sa conversion et quelles décisions il prit pour

mieux correspondre à ce qu'il était devenu. La mort de Monique se situant à cette époque, il consacre à cet événement et à la mémoire de sa mère la suite du même livre. Le tout est précédé d'une action de grâce où il chante sa libération et admire le changement survenu en lui.

La première disposition pratique qu'il prend à ce moment-là concerne sa profession. Dès avant sa conversion, il s'était détaché de cette fonction qui consiste à vendre des paroles et à s'inquiéter d'une vaine renommée; avec ses amis, il avait songé à fonder une communauté appliquée à la seule étude de la sagesse. Le moment est venu de rompre avec une tâche qui ne lui laisserait pas la liberté de suivre ses meilleures aspirations. Sa conversion religieuse entraîne cet effet social. Il ne s'oriente pas vers le sacerdoce ni l'épiscopat (dignités dans lesquelles on ne s'engage pas soi-même), mais vers la sagesse, d'où il sera entraîné du reste vers le sacerdoce et l'épiscopat. Il veut mettre ses occupations extérieures, son genre de vie en harmonie avec son être intime, souligner la sincérité et la profondeur de ses sentiments. Comme il occupe une situation en vue, il procède avec précaution, en vue d'éviter à la fois les critiques et les éloges. L'année scolaire étant proche de son terme, il estime devoir la terminer, pour ne rien brusquer. Il ira normalement en vacances, mais il n'en reviendra pas. Une certaine faiblesse du poumon et de la voix, contractée dans l'exercice de l'enseignement, lui fournira une excuse valable pour offrir sa démission. Et cela est attentivement pesé et sagement considéré. Il garde tout son sang-froid. Revenant sur cet épisode, il ne croit pas avoir mal fait en ne brisant pas d'un coup avec sa profession première.

Il se trouva que l'un des membres du groupe, le Milanais Verecundus, dont il fut parlé plus haut (VIII, 6, 13), qui ne parvenait pas à suivre encore le mouvement dont Augustin venait de prendre la tête, offrit aux amis, pour qu'ils y mènent la vie de libres loisirs à quoi ils aspiraient, la jouissance d'une propriété qu'il possédait à Cassiciacum, dans la campagne milanaise. Le problème pratique de la vie matérielle, du pain quotidien recevait ainsi pour Augustin, du moins pour le moment, son élégante solution. Cette sorte de partage des biens, à quoi

les plus riches consentaient en faveur des moins fortunés, dans le milieu où vit Augustin, est un arrangement bien commode, dont la vie religieuse parmi nous est un peu le prolongement (la règle de saint Augustin justement contient des dispositions en ce sens). Lors du projet de communauté, antérieur à la conversion, c'est Romanianus (VI, 14 ,24) qui était prévu comme le principal bailleur de fonds de l'affaire (à fonds perdus!). Il suffit que les bénéficiaires s'en montrent dignes, sans esprit d'exploitation, ce qui fut le cas, bien entendu, de saint Augustin. Il montre beaucoup de reconnaissance à Verecundus pour cette libéralité et il rapporte la mort chrétienne que devait faire un peu plus tard cet ami, à sa grande consolation. Il part donc pour Cassiciacum avec tout son monde au début des vacances de 386, — vacances de la vendange, comme elles s'appellent, ce qui situe bien leur date. Tout son monde, y compris Monique sa mère et Adéodat, son fils, dont nous apprenons ici le nom; il était né de cette femme avec laquelle Augustin avait vécu depuis le temps de Carthage, qui l'avait suivi à Milan et s'en était retournée en Afrique au moment du projet de mariage deux ans avant sa conversion (VI, 15, 25); Adéodat avait maintenant quinze ans, il était né en 371, au début du séjour d'études d'Augustin à Carthage. Il y avait aussi son ami Alypius, « le frère de son cœur » (4, 7); Nébridius n'en était pas. N'y a-t-il pas d'autres personnages dans les dialogues de Cassiciacum? Si, son frère Navigius, deux cousins d'Afrique : Licentius, fils de Romanianus, ancien élève, Trygetius, ancien élève également. Mais aucun de ceux-là n'est nommé dans les *Confessions*.

Saint Augustin et les siens passeront à Cassiciacum le temps qui doit s'écouler jusqu'à l'inscription au catéchuménat à Milan, date fixée en rapport avec la cérémonie du baptême à Pâques; pratiquement l'automne 386 et le début de l'hiver 386-387. Cette retraite fut studieuse. Saint Augustin y compose plusieurs petits ouvrages sous forme de dialogues, qui résultaient des conversations du groupe; à quoi il faut joindre les *Soliloques*. Nous possédons tous ces écrits. De Cassiciacum il écrivit en outre quelques lettres à Nébridius, pareillement conservées, au moins en partie. L'étude de ces écrits permet de suivre le cours de ses pensées durant ces mois de transition. Augustin estime ici (4, 7)

qu'ils exhalaient encore l'orgueil de l'école. Mais il se faisait dans son âme néanmoins un travail dont il bénit Dieu. Et puis, il découvre les psaumes ; il avait découvert saint Paul peu avant sa conversion. Il éprouve une surprise émerveillée devant ces textes nouveaux pour lui ; il y trouve une correspondance admirable avec les sentiments de son âme ; il ne se retient pas de s'indigner de nouveau contre les manichéens qui osent mépriser l'Ancien Testament. Il nous offre, dans ces pages des *Confessions*, la paraphrase du Ps. 4 : *Cum invocarem* (Complies), qui nous introduit bien dans l'intimité de sa prière au lendemain de sa conversion. Il restera fidèle aux psaumes, dont il fera matière à une longue série des sermons au peuple : *Enarrationes in psalmos*. Il retient comme un petit événement de la même période la guérison soudaine d'une rage de dents obtenue par la prière commune de la maisonnée.

Au terme des vacances, il envoie sa démission officielle de professeur à qui de droit, arguant de ce qu'il veut se consacrer au service de Dieu, et aussi de sa santé. Il avertit aussi par lettre saint Ambroise (de qui il ne fut plus parlé depuis les premiers contacts) du changement survenu en lui et de son désir du baptême. Il lui demande conseil sur la manière de se préparer à cette grâce ; Ambroise lui recommande la lecture d'Isaïe — ce dont il cherche la raison. Il s'y essaie, mais bute sur le texte difficile et remet à plus tard de l'aborder.

Le moment venu, à l'approche du carême, on quitte Cassiciacum. Avec Augustin sera baptisé Alypius, de qui il avait signalé plus haut qu'il se laisse gagner au Christ — tandis qu'il avait eu, jusque-là, des difficultés à ce sujet (4, 7). Et avec eux deux, Adéodat, dont Augustin dit qu'il était si étonnamment doué : « Son génie m'inspirait une sorte d'effroi » ; il n'allait pas tarder à mourir, ce qui donne à saint Augustin toute sécurité sur son salut. De la cérémonie même du baptême, il n'est rien dit. Il note seulement la joie que lui procure le chant d'Église récemment introduit à Milan, à l'imitation de l'usage plus ancien des églises orientales, chant des hymnes et des psaumes. Il se montre très sensible à cette chose nouvelle pour lui : « Combien j'ai pleuré à entendre vos hymnes, vos cantiques, les suaves accents dont retentissait votre église! Quelle émotion j'en recueillais!

Ils coulaient dans mes oreilles, distillant la vérité dans mon cœur. Un grand élan de piété me soulevait, les larmes ruisselaient sur mes joues et elles me faisaient du bien » (6, 14, cf. X, 35, 50; il se souvient de cette émotion). Il relate la découverte des corps des martyrs, Gervais et Protais, avec la solennité et les miracles dont elle s'accompagne, et qui vint juste à point pour faire échec aux projets persécuteurs de Justine, la mère du jeune empereur Valentinien, dont Ambroise eût été la première victime.

Le récit continue à la suite du baptême. Evodius, de Thagaste, antérieurement converti, s'associe au groupe augustinien qui prend de plus en plus consistance. Monique est pour tous une mère. On décide de rentrer en Afrique. En cours de route se situent deux événements capitaux où Monique figure au premier plan, et c'est sur elle que se terminera la partie de l'ouvrage qui est consacrée au souvenir du passé (cf. la division donnée au début).

Le premier de ces événements est ce qu'on appelle l'extase d'Ostie : passage particulièrement fameux des *Confessions* (de 10, 23 à 25). On était donc sur le chemin du retour. Ostie, à l'embouchure du Tibre, était le port où l'on s'embarquait pour l'Afrique. Il arriva qu'Augustin et sa mère furent seuls, appuyés à une fenêtre donnant sur le jardin de la maison. Ils parlent. Le sujet de leur entretien est la vie éternelle des saints. Comment se la représenter? En quoi consiste-t-elle? Ils s'accordent sur cette pensée que les délices corporelles qu'on peut goûter ici-bas ne supportent point la comparaison auprès de la joie céleste. Mais alors, qu'est-ce que celle-ci? Ils tâchent de l'appréhender par l'intelligence. A cette fin, ils partent de ce qu'ils connaissent bien et s'élèvent, degré par degré, jusqu'à ce qu'ils atteignent ce qu'ils cherchent et qui leur est caché.

La méthode est ici décrite avec précision. Ils considèrent le monde des corps avec le ciel visible où règnent le soleil, la lune, les étoiles, principes de lumière. Ils les voyaient de leurs yeux à partir de la fenêtre d'Ostie, soit le soleil, si c'est le jour, soit la lune et les étoiles, si c'est la nuit, le soir. Tel n'est pas cependant le dernier mot de la création, il est des réalités plus parfaites. Leur pensée s'élève. Ils considèrent leur propre esprit,

réalité meilleure que les corps les plus brillants. Mais leur esprit n'est pas le terme. Ils passent jusqu'à la réalité immuable, de laquelle toute chose dépend, et qui elle-même ne dépend de rien. Elle est vie, elle est sagesse. Elle transcende le temps, éternelle et non pas seulement d'une durée infinie.

Ainsi parlent Monique et Augustin :

> Et tandis que nous parlions de cette sagesse et que nous aspirions vers elle, nous y touchâmes un moment, de tout le battement de notre cœur. Et nous soupirâmes et laissant là attachées ces prémices de l'esprit nous redescendîmes jusqu'au bruit de nos lèvres, là où la parole commence et finit. Quoi de semblable à votre Parole, Notre Seigneur, subsistant toujours en soi-même sans vieillir et renouvelant toute chose (10, 24) [10].

Puis ils réfléchissent à ce qui vient de se passer en eux et ils se disent : supposons que cette Parole se fasse entendre à nous, sans l'intermédiaire des créatures qui la distendent dans la durée, eh bien! ce que nous venons de concevoir par un acte rapide de notre intelligence, nous le saisirions sans plus jamais le perdre. Il n'y aurait plus que cette Sagesse éternelle et nous absorbés en elle seule : n'est-ce point cela, la vie éternelle? Ainsi s'entretinrent la mère et le fils.

Il y a beaucoup à remarquer sur cette contemplation décrite d'une plume si exacte. Il s'agit bien d'une contemplation, acte intellectuel, non d'une rêverie où l'on s'abandonne à des pensées confuses sur le fini et l'infini : nul vague à l'âme chez Monique et Augustin. Leur contemplation de Dieu — il entend l'intelligence de Dieu comme l'immuable et l'éternel, il entend Dieu comme celui qui est, l'*Id ipsum*, comme il aime à dire (d'après le Psaume 4, v. 9) — s'obtient au terme d'un mouvement ascendant, par élimination et abandon de ce qui n'est pas lui : on regarde la créature, on l'admire, on passe du moins parfait au plus parfait ; mais dans le plus parfait — il entend l'âme humaine — subsiste cette condition temporelle, qui fait qu'il y a pour elle, outre le présent, le passé et le futur. Voilà ce qu'il faut nier

10. Traduction Labriolle retouchée.

de Dieu. Il n'y a pour lui que le présent, mais un présent qui n'est pas comme un présent compris entre le passé et le futur (tel est notre présent à nous) : un présent qui se suffit, étranger à la succession, comme une plénitude réalisée d'un seul coup, ce « seul coup » désignant non un instant éphémère, mais l'instant éternel. Cette méthode et le terme où elle aboutit sont tout à fait semblables à la description du Livre VII (17, 23) dans laquelle Augustin raconte comment, délivré de ses imaginations spatiales, il accéda à la connaissance véritable de Dieu. Les historiens y reconnaissent le type de connaissance néo-platonicienne, décrite et pratiquée par le philosophe Plotin, de qui nous savons qu'Augustin a lu les ouvrages et subi profondément l'influence, dans le sens où elle s'accorde avec la foi chrétienne.

Dans les deux passages des *Confessions*, l'acte final où Dieu est appréhendé est signalé comme extrêmement rapide, une sorte d'éclair d'où l'on retombe aussitôt dans les appréhensions communes. Comprenons qu'il y a alors une connaissance où Dieu est saisi pour ainsi dire en lui-même, non plus comme autre-que-le-créé. L'esprit ne dit plus : voilà ce que Dieu n'est pas, mais : voilà ce que Dieu est. Nous ne sommes guère faits pour une telle connaissance « affirmative » de Dieu ; nous ne l'obtenons qu'en quittant le point d'appui naturel de notre intelligence que forment les réalités créées. Elle est comparable à un saut. Il a fallu qu'elle fût préparée et, une fois obtenue, elle a tôt fait de disparaître. Mais le peu qu'elle a duré constitue pour l'esprit une illumination inoubliable. Augustin manifestement se souvient très bien de ce qui s'est passé. Sa contemplation est devenue souvenir, mais le souvenir persiste. L'âme reste marquée par cette sorte de rencontre avec Dieu. Elle n'ignore plus tout à fait ce que sera la vie éternelle : le saut d'où l'on ne retombe plus, Dieu devenu l'objet unique et suffisant de notre intelligence, Dieu tel qu'il est, mais vu tel qu'il est, avec une force, une clarté, une sécurité dont la contemplation d'ici-bas ne reste qu'une lointaine approche. De la seule connaissance du ciel, on peut dire qu'elle est vision de l'essence divine ; celle de Monique et d'Augustin est restée conditionnée par les notions que se forme notre esprit à partir des objets créés : c'est à l'aide du temps que nous concevons l'éternité, à l'aide des êtres imparfaitement êtres que nous

concevons Celui qui *est*. Au ciel, la rupture par rapport au créé sera totale. De Dieu seul nous viendra ce que nous saurons de Dieu. En vérité la distance reste infinie entre une telle vision et l'extase où accédèrent les deux spectateurs du ciel d'Ostie. Un vol et non plus un saut.

L'éblouissement de l'extase d'Ostie semble être différent de la vue précaire de Dieu, décrite au livre VII (17, 23). Je voulais dire là que la pensée d'Augustin ne se fixait pas sur l'immuable vérité qu'il était parvenu à appréhender, à cause de ses habitudes charnelles. Ici, c'est une perception aiguë que l'intelligence est incapable de soutenir.

Au sortir de cette commune contemplation, Monique a un pressentiment. Peu de jours après elle tombe malade. Elle est entourée de ses deux fils. Elle est gravement atteinte. Elle parle de sa sépulture. Chose étonnante, elle ordonne qu'on l'enterre là où elle est, au lieu qu'elle souhaitât, comme elle avait toujours fait, être inhumée en terre africaine, à côté de son mari. Augustin admire cette indifférence, où il voit un suprême détachement et l'élimination de la dernière vanité. Au neuvième jour de sa maladie Monique meurt, à l'âge de cinquante-six ans (Augustin en a trente-trois ; elle l'a donc mis au monde à vingt-trois ans). Tel est le grand événement annoncé plus haut. Un grand nombre de personnes sont là, hommes et femmes. Adéodat laisse échapper un sanglot bruyant. Augustin retient ses larmes : son chagrin est immense, mais il se domine, pour des motifs spirituels. « Mais la mort de ma mère n'avait rien de pitoyable et ce n'était pas non plus une mort totale : la pureté de sa vie était là pour l'attester et nous le croyions d'une foi sincère et pour de sûres raisons » (12, 29). Il se retire avec des amis ; ils causent ; mais il ne peut s'empêcher de ressentir sa douleur et il s'en attriste comme d'une faiblesse (de même plus haut, après la mort à Thagaste de son très cher ami, Livre IV).

Aux funérailles, il parvient à ne point pleurer, à force de se l'interdire. Il ressent sa tristesse intime comme un manque de foi, une inconséquence par rapport à ce qu'il croit. Le bain (méthodiquement essayé) ne le calme pas. Le sommeil lui fait plus de bien ; cet adoucissement lui remet en mémoire une hymne de saint Ambroise, dont il cite deux strophes, à la louange du som-

meil. Enfin, il pleure abondamment et il s'en trouve soulagé. Il croit qu'il a bien fait, il lui en reste cependant quelque scrupule. Toutes ces notations nous découvrent admirablement la sensibilité d'Augustin avec la discipline qu'il lui impose : quelque chose ne peut-il en être retenu à l'usage des chrétiens que nous sommes ? Il termine par une prière pour Monique : il demande à Dieu la rémission des fautes qu'elle a commises après son baptême (sans allusion au sacrement de pénitence) ; il fait appel à la miséricorde divine, il prend appui sur le rachat opéré par le Christ (l'idée en est nettement exprimée : il a pris sur lui nos dettes) ; il évoque la foi et la religion de sa mère ; pour finir, il associe son père avec sa mère dans une même pensée de gratitude. Il souhaite que son livre des *Confessions* vaille à Monique un grand nombre de suffrages. Au total, une belle prière filiale et théologale que nous pouvons facilement nous approprier. Une formule frappante traduit bien la théologie augustinienne du mérite (qui deviendra celle de saint Thomas) : « Quiconque énumère devant vous ses mérites, fait-il autre chose que vous énumérer vos bienfaits ? » (13, 34).

La partie des *Confessions* consacrée au passé de saint Augustin se conclut sur cette prière. A l'occasion de la mort de Monique, il avait inséré, dans le récit des événements intéressant le retour en Afrique, des souvenirs sur le passé de sa mère (8, 17 ; 9, 22) : née dans une maison chrétienne, sévèrement élevée par une vieille servante guérie à la faveur d'une injure entendue de l'habitude qu'elle avait insensiblement prise de goûter au vin, mariée à Patricius encore païen, habile à radoucir et à se gagner son mari (qui finit par devenir chrétien), aimée de sa belle-mère, ouvrière de réconciliation entre les personnes ennemies. Un récit plein de charme et pénétré, comme tout le reste, d'un grand sentiment religieux. Par l'effort de ce livre et de la piété filiale d'Augustin, Monique est devenue une figure universellement connue et le modèle des mères chrétiennes. Elle est vénérée comme sainte dans l'Église, qui la fête le 4 mai. Sa légende au bréviaire est tirée des *Confessions*, sous forme de très bref résumé. On y trouve deux légères inexactitudes : Augustin avait été voir et écouter Ambroise avant que Monique n'arrivât à Milan, il n'eut pas d'entretiens privés avec Ambroise. Nous y appre-

nons que son corps, sous Martin V (XV^e siècle), fut transféré d'Ostie à Rome, où il est honoré dans l'église de Saint-Augustin

*
* *

Avec le Livre X commence la deuxième partie des *Confessions*. Elle doit nous retenir moins que la première. L'auteur y décrit non plus ce qu'il fut, mais ce qu'il est ; deux parties sont discernables : la réflexion sur ce qu'il est : Livre X ; — une méditation commencée sur la loi de Dieu : Livres XI à XIII.

Les trois derniers livres, quoique rédigés dans le style des *Confessions*, sont en réalité un commentaire des versets de la Genèse sur la création du monde, avec une large part de considérations philosophiques (notamment sur le temps, Livre XI) et le recours aux interprétations allégoriques. Ils nous montrent saint Augustin en train d'étudier l'Écriture : en ce sens, il s'agit encore de lui ; mais il est occupé alors d'autre chose que de lui-même et ces livres sont à joindre aux ouvrages et traités doctrinaux que sa plume a multipliés. Le Livre X, au contraire, est l'heureux complément de la narration qui a précédé. Augustin cherche à voir ce qu'il en est de son état présent par rapport à Dieu. Il est conduit par là à s'interroger sur sa mémoire qu'il analyse longuement, quoique sans perdre de vue la destination religieuse de cette investigation (de 6, 8 à 26, 27) ; ensuite à évaluer le mal qui demeure en lui ; il nous livre un véritable examen de conscience, d'une sincérité et d'une humilité émouvantes, conduit selon le schéma scripturaire de la triple concupiscence : de la chair, des yeux, orgueil de la vie. Il entre là dans les replis de sa conscience, se « confesse » devant Dieu et devant nous, s'attristant de sa misère tenace, se confiant en la miséricorde divine. Pages dignes d'une lecture attentive, elles peuvent nous être d'un grand secours pour voir plus clair en nous-mêmes et nous aider à déceler les mouvements désordonnés qui subsistent dans les âmes appliquées cependant à l'amour de Dieu. La délicatesse de conscience dont y fait preuve saint Augustin (comme déjà les maintes pages lues plus haut) est propre aussi à affiner notre jugement moral (de 27, 38 à 39, 64). C'est la partie qui

commence par l'exclamation célèbre : « Tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée... »

Pour ne pas en rester au sommaire que je viens d'avancer sur ces quatre derniers livres des *Confessions*, j'indiquerai les prières qu'on y trouve et dont l'intérêt n'est pas lié au contexte : elles peuvent être retenues pour elles-mêmes et méritent telles qu'elles sont notre attention. Maintes prières au cours des neuf premiers livres se détachent tout naturellement sur la « confession » ; le même mouvement d'âme se renouvelle en ceux-ci.

Livre X (27, 38) : Prière qu'inaugure l'exclamation rappelée à l'instant. Il déplore son long égarement. Il loue Dieu qui eut raison de son péché. Il est maintenant tout acquis à son Sauveur.

Livre XI (2, 3, 4) : Prière qu'il adresse à Dieu au moment où il entreprend de méditer sur sa loi. Il expose ses intentions et sollicite l'aide appropriée. Convient très bien, en tout ou en partie, à qui étudie l'Écriture Sainte ou plus généralement scrute la parole de Dieu.

Livre XII (10, 10) : Prière à la Vérité, pour obtenir de la connaître, malgré les ténèbres où son esprit retombe. La formuler en cours d'étude, pour se ressaisir.

Livre XII (15, 21) : L'exclamation s'adresse aux anges, créatures éminentes, enveloppant une prière à Dieu pour demander d'être associé à sa splendeur angélique — en rapport avec les considérations qui précèdent sur cette part excellente de la création. Peut enrichir notre trésor de prières.

Livre XIII (1, 1) : Appel à Dieu avec retour sur son passé coupable et sentiment de la gratuité des dons reçus. D'intérêt général.

Livre XIII (8, 9) : Demande à Dieu de se donner à lui, selon la pleine mesure que Dieu sait. Inspirée par le même sentiment énoncé à l'entrée des *Confessions* : nous sommes faits pour Dieu et inquiets tant que nous ne le possédons pas. Dieu est mon seul bien. Convient universellement et intéresse ce qu'il y a d'essentiel dans la vie spirituelle.

Livre XIII (35, 50; 38, 53) : A propos d'une méditation sur le septième jour de la création, demande le repos, la participation à ce repos de Dieu, soupire vers le terme. Convient bien au milieu du travail, au soir de la journée et au soir de la vie. Cette

prière termine les *Confessions*. C'est aussi dans ces derniers livres des *Confessions* que paraît plusieurs fois la formule si augustinienne et si profonde : « Donnez-moi ce que vous ordonnez et ordonnez ce que vous voulez. »

Rendons grâce à Dieu d'avoir pu lire ce livre et attendons de sa bonté que les fruits en mûrissent dans nos âmes selon le cours du temps jusqu'au moment où notre temps se changera en participation bienheureuse à l'éternité de Dieu.

Fr. Thomas Deman, O. P.

Pour la suite de la vie d'Augustin après les *Confessions* (plus de trente années d'épiscopat, les plus fécondes de sa carrière terrestre), voir Possidius, *Vita S. Augustini*, P. L., 32. Possidius est contemporain et disciple d'Augustin, évêque de Calama ; et voir ses œuvres, car elles le racontent!

Il existe plusieurs biographies contemporaines. La meilleure et la plus accessible est sans doute celle de G. Bardy, *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre* (Desclée de Brouwer, Paris, 1940). Celle de L. Bertrand, *Saint Augustin* (Arthème Fayard, Paris, 1913), donne de saint Augustin une image très vive et très colorée ; elle n'atteint pas le fond de son âme et laisse de côté toute son activité pastorale et épiscopale, trente-cinq ans de sa vie. Cette lacune est comblée, et largement, dans le beau livre de F. van der Meer, *Augustinus de Zielsorger*, Augustin pasteur d'âmes), paru en néerlandais en 1946, en traduction française (Alsatia, Paris) en 1955.

La meilleure introduction générale à la lecture de saint Augustin est encore celle qu'écrivit le P. M.-D. Chenu : *Pour lire saint Augustin*, dans *La Vie Spirituelle* (juillet 1930, numéro spécial sur saint Augustin pour le XV^e^ centenaire de sa mort, pp. 135-157). Il faut lire aussi l'admirable petit volume d'H.-I. Marrou, *Saint Augustin et l'Augustinisme* (Le Seuil, Paris, 1955).

P. C.

LE PÈRE MONCHANIN

Swami Parama Arubi Anandam *

Un matin de juin 1939, un prêtre d'une quarantaine d'années arrivait à Tiruchirapalli. Après avoir présenté ses hommages à son nouvel évêque, il errait, un peu perdu, dans les vérandas de la demeure épiscopale, étouffant sous sa soutane de serge noire, balbutiant quelques mots d'anglais en réponse aux saluts pressés de ceux qui le rencontraient. Un jeune vicaire de la cathédrale, Swami Araukianadeur, l'aperçut, eut pitié de lui, s'approcha et se mit à lui parler en français. Le soir même, sous la direction de cet ami providentiel, il commençait à s'initier au tamoul ainsi qu'aux us et coutumes de l'Inde dravidienne. Six mois plus tard, il était envoyé comme vicaire dans une des paroisses les plus reculées du diocèse, à vingt-cinq kilomètres de toute route. La nuit de Noël, il donnait son premier sermon au village voisin de Sinnandipatti. Il eut tôt fait de se laisser dépouiller par les pauvres et autres quémandeurs des dernières roupies qui lui restaient, si bien qu'il

* Note de la Rédaction. — L'auteur de ces lignes n'ayant connu l'abbé Monchanin qu'aux Indes, on ne devra pas chercher ici un exposé exhaustif des activités de ce dernier en France, durant la première partie de sa vie. D'autres articles de revues combleront cette lacune en leur temps.

lui fallait mendier à son tour de son curé les quelques annas nécessaires pour acheter un morceau de savon ou pour se rendre de loin en loin à Tiruchi voir son évêque.

*
* *

Ce prêtre venait de l'archidiocèse de Lyon, et le cardinal Gerlier avait longtemps hésité avant de le laisser partir pour l'Inde. C'était l'une des plus brillantes intelligences du clergé français, un extraordinaire causeur, au courant de tout, un brillant conférencier, un théologien qui ouvrait à ses auditeurs des horizons merveilleux et sans cesse renouvelés, un directeur de conscience recherché, le conseiller de nombre de penseurs, chrétiens et non chrétiens; pour tous ceux, enfin, qui une fois l'avaient croisé à un tournant de leur vie, un ami d'une exquise délicatesse.

Le P. Jules Monchanin était né le 10 avril 1895, un mercredi saint, comme il aimait à le préciser, à Fleurie en Beaujolais, d'une famille de propriétaires-vignerons. Bien qu'il ait dû quitter tout jeune encore la maison natale, il en gardait des souvenirs enchanteurs. Il se rappelait un jardin, un arbre surtout entre les branches duquel il allait longuement s'asseoir seul et silencieux; à ce souvenir demeurait attachée une saveur inoubliable de paix, de félicité, de plénitude. Sa jeunesse fut constamment maladive; les crises d'asthme qui chaque année le torturaient firent leur première apparition lorsqu'il avait tout juste un an. En fait, il ne dut de survivre qu'aux soins attentifs, incessants et aimants d'une mère... d'une mère qui, nonagénaire, suppliait son fils de revenir la voir et la bénir avant qu'elle ne quitte cette terre, tandis que le Seigneur voulut que ce fût ce fils aimé qui le premier s'en allât dans la maison du Père préparer la place pour cette « douce mère ».

Il fut ordonné prêtre à Lyon le 29 juin 1922 et exerça les fonctions de vicaire ici et là pendant près de dix ans. Il rappelait volontiers son ministère à la Ricamarie, paroisse de mineurs, où il trouvait tout naturel de se mêler aux ouvriers, et même d'assister à leurs réunions, au grand étonnement du leader commu-

niste Vaillant-Couturier qui se vit un jour tendre la main à la sortie d'une conférence électorale par un auditeur en soutane.

Mais le zèle sacerdotal de l'abbé Monchanin était loin de se limiter à son ministère paroissial ou bien aux fonctions de chapelain et de professeur qui lui furent confiées plus tard.

Art, musique, peinture, littérature, ethnographie, sciences, mathématiques... tout l'intéressait. N'était-il pas allé un jour, par exemple, jeune prêtre, visiter Picasso dans son atelier lors d'un voyage à Paris? Il avouait cependant que son domaine spécial, s'il devait en indiquer un, était la philosophie; c'était d'ailleurs la matière qu'à l'occasion il enseignait. Au fond, il était de la lignée de ces Grecs pour qui il n'est pas de plus haute activité pour l'homme que l'exercice de la pensée spéculative. Avec quelle aisance en effet ne se mouvait-il pas dans ce monde « eidétique » — il avait un faible pour cet adjectif — inattentif aux contingences. Dès ses vingt ans, il avait été marqué par sa première lecture de M. Blondel et il n'y avait pas un seul aspect de la pensée philosophique moderne et contemporaine dont il ne fût ou ne se tînt au courant. Trente ans plus tard, ses visiteurs européens de Shantivanam n'étaient pas peu surpris de rencontrer sur les planches de sa bibliothèque (pauvres rayons mal défendus contre rats et termites) les ouvrages les plus récents sur l'hégélianisme, l'existentialisme, etc., grâce aux attentions généreuses et discrètes d'amis de France; et ils pouvaient discuter avec lui, dans son ermitage, des problèmes même littéraires et philosophiques dont on s'engouait dans les salons et les écoles de Paris.

Plus que vers les idées, malgré tout, l'abbé Monchanin était attiré vers les âmes. Que nombreux, par exemple, les étudiants et étudiantes de Lyon qui frappèrent à sa porte, en quête de paix et de lumière, ou bien, comme le lui sortit spontanément l'une d'elles à leur première rencontre, en recherche non d'un prêtre apologète et prosélyte, mais simplement d'un « homme »! Combien de retours ou de venues à l'Église ne s'initièrent-ils pas à son contact; combien de vocations ne s'y découvrirent ou ne s'y dessinèrent-elles pas : vocations de témoins du Christ, dans la vie religieuse comme dans le monde, en France et bien au delà des mers aussi, Indes, Chine, Islam, Afrique noire?

Il avait un don tout particulier d'accueil, semble-t-il, pour ceux qui se trouvaient en marche encore — même quand ils l'ignoraient ou qu'ils croyaient au contraire s'éloigner, sinon s'échapper — vers la plénitude du Christ dans la sainte Église. Il sentait en effet avec une rare intensité partout l'Esprit en préparation du Christ, en œuvre du plérome du Christ ressuscité : dans les individus, dans les nations, dans les poussées sociales, philosophiques, religieuses aussi, qui se manifestaient, bouillonnantes et destructives parfois, sur les bords et au delà des frontières sociologiques et noétiques de l'Église visible. L'ἀνακεφαλαίωσις de saint Paul était pour lui plus qu'un acte de foi, une réalité de chaque jour et de chaque instant, vécue et éprouvée au plus profond de son âme, « christiquement » sensibilisée; et cette conviction, il la faisait passer autour de lui, à ceux du dedans comme à ceux du dehors, par ses conversations privées, par ses éblouissantes conférences philosophiques, liturgiques, scripturaires, par son être si lumineux surtout peut-être.

C'était cette valeur christique inhérente au monde et à l'histoire qui le faisait suivre avec tant d'attention la montée de la classe ouvrière vers une condition, enfin, de dignité humaine, et son appel très profond, comme subliminal, à l'Église pour être soulevée par elle et parvenir, dans le Christ, à cette justice et à cette liberté dont elle est assoiffée; il considérait en effet l'avènement du prolétariat comme le point d'impact le plus important, en notre âge de civilisation, de l'essentielle et constante tension de l'univers vers sa plénitude théandrique. Jusqu'à la fin de sa vie, en la solitude de son ashram, il se renseignait autant qu'il le pouvait, sur les développements intellectuels et l'expansion sociologique du communisme; c'est dire avec quelle émotion et souvent quelle angoisse il suivit dans ses dernières années l'histoire dramatique de la rencontre de l'Église avec le prolétariat montant.

Il prit une part active au mouvement œcuménique qu'animait alors, de Lyon, son ami l'abbé Couturier. Le monde orthodoxe russe surtout avait pour lui de merveilleux attraits. Là aussi, il avait de fidèles amis, une famille ukrainienne en particulier que divisait douloureusement une double fidélité : à l'orthodoxie d'une part et au centre de l'unité catholique, de l'autre côté.

Il assistait souvent aux réunions bibliques d'un groupe de juifs et de chrétiens où, après avoir chanté les Psaumes, on récitait le *Pater* en hébreu. Bien des années plus tard, en souvenir de ces rencontres, A. Chouraki lui dédicaçait ses traductions des mystiques juifs médiévaux.

Il connaissait et aimait profondément l'Islam, gardien jaloux dans le monde de la Transcendance divine révélée aux Patriarches. Il en goûtait plus encore ce prolongement par le dedans qu'en fut le soufisme; et il gardait grande reconnaissance à son ami très cher le professeur L. Massignon de lui avoir révélé Al-Hallaj. Plusieurs fois il se rendit en Afrique du Nord, Algérie, Maroc, passager de pont le plus souvent. Il descendit un jour jusqu'à El-Abiot, où commençait de revivre, dans la solitude, la tradition du Père de Foucauld, en attendant de recevoir à son tour dans sa solitude de la Kâvery celui qui parcourait alors le monde pour répandre l'esprit de Foucauld. Il suivait avec une attention plus spéciale encore un monastère de Clarisses qui, dans un faubourg de Rabat, s'essayaient à réaliser dans une vie contemplative intégrale l'épanouissement et la consommation de l'Islam en christianisme, à la façon dont lui-même en rêvait pour l'Inde.

Il avait été initié à la Chine par un ami spécialement aimé, de vocation étroitement unie à la sienne et qui consacrerait sa vie au monde chinois, pendant que lui consacrerait la sienne au monde indien. Tous deux, en attendant, recevaient et aidaient de toute manière les étudiants chinois alors fort nombreux en France, et la délicatesse de leur amitié était plus efficace que toutes les apologétiques.

*
* *

Cependant, c'était l'Inde qui, plus que tout, l'attirait. Harmonie préétablie, diront certains; et ses amis hindous lui expliqueront plus tard qu'il avait sûrement pris naissance dans l'Inde en l'une ou l'autre de ses précédentes vies, disciple de quelqu'un des grands achârgas, ermite sans doute aussi aux rives de la Kâvery ou aux flancs d'Arunâchala. Pour le chrétien, les origines des vocations remontent bien plus haut que les prédisposi-

tions naturelles venues d'une hérédité complexe, de l'éducation ou des circonstances particulièrement favorables. Comme le répétait si souvent l'abbé Monchanin, l'Esprit *suaviter ac fortiter* mène le monde au Christ ressuscité qui grandit dans l'Église. Et, lorsque les temps sont venus qui furent marqués dans l'éternité, le Seigneur appelle, *vocat*, des hommes à réaliser son œuvre d'intégration chrétienne des nations à l'Église; et les circonstances qui, apparemment, décident du destin de ces hommes, ne sont que l'expression, au plan des causes secondes, de ces « vocations » inscrites en la génération même du Fils au sein de la Trinité. C'est ainsi que François Xavier fut appelé à amener au Christ l'Inde portugaise du XVI[e] siècle et de Nobili, au siècle suivant, l'Inde tamilienne; qu'aux mêmes temps, un Ricci montrait la voie en Chine et que, tout récemment, un Vincent Lebbe jouait un rôle de providentiel précurseur en l'institution de la hiérarchie autochtone.

Son tempérament, son intelligence, son éducation, et avant tout une grâce de choix, tout avait préparé le P. Monchanin à entrer comme de plain-pied dans le monde de l'Inde, intellectuel comme spirituel, et à pressentir la merveilleuse vocation qui l'attendait au centre de l'Église parousiaque. Ame contemplative par nature avant de l'être par grâce, nourri des Pères grecs, des mystiques d'Occident, surtout des médiévaux rhénans, il était tout prêt pour pénétrer le secret de contemplation qui est à la source des institutions les plus fondamentales de l'Inde, philosophiques comme religieuses, en ce centre mystique d'elle-même dont toute sa civilisation avait jailli.

Découvrant ainsi avec un émerveillement toujours accru l'appel divin caché au mystère de l'Inde, il se rendait compte aussi de plus en plus clairement de ce que l'Inde était en attente de l'Église. Il comprenait que l'Inde ne s'ouvrirait jamais totalement au message chrétien, tant qu'elle n'aurait pas reconnu dans la porteuse de ce message l'essentielle Adorante du mystère intérieur, recueillie au plus profond d'elle-même, une avec le Verbe son Époux, en la présence du Père. Il devinait que la proclamation du kérygme, la manifestation même de l'Esprit en *œuvres* de charité et à plus forte raison les tâches préparatoires, sociales ou éducatives, n'atteindraient jamais normalement que

des zones superficielles de la conscience indienne, et que ce serait seulement la manifestation du Paraclet en *repos* de contemplation dedans la sainte Église qui ébranlerait l'Inde au fond même de son âme et lui transmettrait efficacement l'appel d'amour du Seigneur ressuscité.

Et peu à peu un rêve prenait forme au fond de son âme à lui. Pourquoi n'irait-il pas lui-même, prêtre chrétien, vers cette terre sacrée de l'Inde, pour prendre sa part en cette tâche d'Église? Ce n'était pas la vie missionnaire telle qu'on l'entend d'ordinaire qu'il envisageait, mais, au sein de l'Église et au milieu du monde hindou, le témoignage d'une vie tout ordonnée à la contemplation de la bienheureuse Trinité. Il s'agissait, selon ses propres termes, « d'une préparation lointaine à l'éveil de la vie contemplative [chrétienne] sous forme indienne, *intégralement* indienne », d'un essai en communion avec d'autres âmes, indiennes si possible, d'épanouissement en milieu chrétien de la poussée contemplative millénaire de l'Inde. Et puisque cette vie contemplative s'était spontanément exprimée aux Indes dans une institution monastique très caractérisée, riche et toujours vivante, ne serait-il pas tout indiqué d'entrer, autant que faire se pourrait, dans cette tradition elle-même en vue de « cristalliser et de transsubstantier les recherches spirituelles des sannyâsis hindous? »

En 1932, sa guérison inespérée d'une maladie très grave lui parut un signe de la Providence. Il avait en effet promis au Seigneur que, s'il se relevait, ce serait pour consacrer sa vie désormais à l'œuvre qui le fascinait.

Le Seigneur lui octroya vingt-cinq ans pour mener à bien sa tâche. Il se prépara par une étude plus approfondie du sanskrit, des « écritures » de l'Inde, de ses systèmes de philosophie. Dès qu'il fut autorisé par son archevêque, il entra dans la Société des Auxiliaires des Missions (fondée par le P. Lebbe) et se mit en quête d'un Ordinaire qui voulût bien le recevoir pour cette vie purement indienne, studieuse et contemplative, dont il rêvait.

La Providence lui fit rencontrer un jésuite indien de la province de Maduré, le P. Kalathil, un sanskritisant qui venait d'écrire une thèse sur l'idée de Dieu dans la Bhagavad-Gita. Il était recteur du séminaire de Tiruchirapalli; il mit donc très

volontiers l'abbé Monchanin en rapport avec le nouvel évêque de ce diocèse qui venait juste d'être confié au clergé séculier. Mgr Mendonça accepta de grand cœur les propositions qui lui furent faites, et quelques mois plus tard, l'abbé Monchanin parvenait enfin en sa terre d'élection.

*
* *

L'Inde chrétienne ne lui apparut pas sans doute telle qu'il l'avait conçue dans son rêve. Idéaliste incorrigible, il s'attendait à trouver dans chaque missionnaire, dans chaque prêtre indien tout au moins, un familier de Çankara, un fervent des Upanishads, un lecteur assidu des Alvars et des Tevaram, un admirateur de l'architecture et de la sculpture du pays, soucieux de faire passer dans l'art chrétien l'inspiration des maîtres de Tanjore et de Mahabalipuram. N'avait-il pas demandé un jour à l'évêque de Kumbakonam, de passage à Lyon, s'il construirait sa nouvelle cathédrale en « pallava » ou en « vijayanagar ».

Le P. Monchanin remarquait finement plus tard que dans l'adaptation à l'Inde il y a d'ordinaire trois périodes. Celle de l'enthousiasme d'abord, une sorte de re-connaissance, *praty-abhijnâ*, celle où l'on ne voit encore dans le réel que l'image merveilleuse qu'on s'en est formée par avance. Puis vient la période dangereuse et angoissée des déceptions et des désillusions. L'Église indienne paraît si pauvre, si terne, en face des richesses et de la splendeur de la tradition hindoue; elle donne l'impression d'être si incompréhensive, dans son ensemble, de la vocation parousiaque de l'Inde, si peu disposée à pénétrer, au delà des extérieurs de l'hindouisme, jusqu'au mystère de prédestination qui s'y cache en se révélant, si répugnante à abandonner son vêtement d'européanisme et à renoncer à ses compromissions avec les dominateurs étrangers. Et le scandale s'ajoute qui vient du monde hindou lui-même: orgueil, sclérose trop souvent, formalisme du culte, sa grossièreté dans les villages, masque de religion dont se couvrent trop d'imposteurs.

Plus tard seulement, mûri par l'expérience et approfondi par la prière, l'on devient capable à nouveau de reconnaître, et avec discernement cette fois, au delà du voile des apparences, le mys-

tère de l'Esprit qui se joue, indivisé, *akhanda*, à la fois dans l'Église et dans l'Inde, en vue de la plénitude finale, au moyen des hommes et de leurs possibilités du moment. Et dans les déficiences, même cruellement ressenties, l'on sait désormais faire la part des circonstances, de l'insuffisance de la formation, du stade de l'évolution humaine, de l'impact aussi de l'Occident et du joug étranger. Et alors l'on se met soi-même à travailler courageusement et en toute patience à l'œuvre commune, à apporter sa pierre à la lente construction — dût cette pierre, brutalement éclatée, demeurer enfouie aux fondations, ignorée à jamais — à préparer doucement l'Église à son adaptation[1] à l'Inde, à préparer l'Inde à son épanouissement et à sa fécondité définitive dans l'Église.

De France, l'abbé Monchanin avait écrit à son futur évêque : « Je me contenterai du poste le plus modeste. » Il fut servi à souhait. Pendant dix ans son ministère s'exerça presque exclusivement parmi les paysans Oudeyar ou Vanniar de Panneipatti, Panjampatti, Perur, les artisans de Lalapet, les parias de Kulittalai et de Melakattalai. Avec ces pauvres gens, il fut bientôt aussi à l'aise qu'avec les artistes, les théologiens, les savants de Lyon et de Paris. « Ne suffit-il pas d'une bonté pour gagner les cœurs ? » comme il l'écrivait lui-même en ces temps. Et sa grâce d'accueil était inépuisable. Il faisait le catéchisme aux enfants, il prêchait le dimanche, il circulait en char à bœufs par des pistes impossibles pour visiter les chapelles annexes et administrer les mourants. Il se contentait partout de ce qu'on lui donnait spontanément, sans jamais rien réclamer. Il était toujours souriant pour quiconque venait le voir, toujours prêt à interrompre même ses chères lectures pour écouter les interminables doléances de ses paroissiens et pour les aider aussi bien de monnaie que de paroles d'apaisement.

Quand on lui reprochait d'être trop bon pour les gens et de n'être pas assez exigeant à leur endroit, de se laisser tromper par eux, il se contentait là encore de sourire. C'était chez lui

1. Il s'agit, bien entendu, d'une adaptation de ce qui, dans l'Église, peut être tributaire de tel milieu de civilisation, de telle époque (prédication, méthodes missionnaires, certaines formes du culte, etc.).

désir de rendre les gens heureux, besoin de préserver sa paix et ses loisirs studieux aussi, indifférence surtout à ce qui n'était pas l'essentiel. N'écrivait-il pas un jour à propos des frasques d'un cuisinier : « Mirages de mâyâ que tout cela; qu'est-ce auprès de l'Un? » En fait, sa vocation comme sa grâce était ailleurs. Il reconnaissait volontiers qu'il n'était fait ni pour les charges matérielles, ni pour les responsabilités administratives. Ce qu'il avait, il le donnait sans réserve : une intelligence admirable, une extraordinaire prolifération de pensées et d'aperçus nouveaux — peu, hélas, surent en profiter, ou plutôt furent à même de le faire — un cœur d'or et tous y puisèrent à plein.

Son « idéalisme » sans doute le sauva du découragement qui n'aurait pas manqué de briser tout autre en de pareilles circonstances, surtout en ces années de guerre où il était coupé de toutes relations avec sa famille et la plupart de ses amis dispersés aux quatre coins du monde. Il continuait de vivre sur un autre plan et dans un autre monde, ceux des idées : le jour, lectures, réflexions, méditations; la nuit, rêves hauts en couleurs, qui eussent enchanté des jungiens, remplis de merveilleuses visions et d'admirable musique; ainsi échappait-il au terre-à-terre quotidien dont il se rendait à peine compte. Plus encore, vivait-il déjà au monde de la Parousie, dans l'ἔσχατον — encore un de ses mots de choix — et dépassait-il de sa foi profonde cette « kénose du Paraclet », ainsi qu'il appelait l'aspect temporel de l'Église et du monde. Sa demeure était aux réalités suprêmes, en la divine contemplation et l'adoration du Dieu trois fois Un.

Il était sans ambition et il n'avait que peu ou prou de besoins matériels. Sa pauvreté n'avait rien d'une mortification; il n'aimait pas ceux qui font parade devant Dieu et devant soi de leurs « vertus »; c'était non-besoin, non-attachement, d'un philosophe et d'un mystique. Il ne se croyait rien dû, ni comme commodités de vie, ni comme estime ou situation; et ainsi toujours satisfait, il était toujours heureux; il recevait tout, quoi que ce fût, avec sincère gratitude et simplicité. Ce n'était point humilité au sens vulgaire du mot, c'était absence totale d'intérêt pour cette partie de soi qui se mouvait au monde des apparences.

Le Seigneur lui ménageait cependant de temps à autre quelque relaxation en sa solitude intellectuelle. Quand il allait à Tiruchi il aimait s'installer à la bibliothèque des Pères Jésuites, au séminaire ou au collège Saint-Joseph, il y dévorait les revues courantes et emportait quelques livres. Presque chaque année, il était invité à Shembaganur, le scolasticat de la province jésuite du Maduré, à deux mille mètres d'altitude. C'était alors, en plus d'un nécessaire repos physique, des semaines de rares jouissances de l'esprit, en compagnie de son érudit ami le P. Gathier. Il lisait, envoyait quelques comptes rendus au P. de Lubac pour les *Recherches de Science Religieuse,* griffonnait quelques notes qu'il méditerait à loisir une fois de retour au milieu de ses rudes paysans.

En 1941, un chrétien, Sri P. Anthony, fut nommé tasildar de Kulittalai. Le nouveau magistrat eut tôt fait d'apprécier les qualités du vicaire de Panneipatti, quand il venait dire la messe à Kulittalai pour les quelques familles de parias chrétiens. Il conçut dès lors le projet de le faire s'y établir. Kulittalai est une petite ville située sur la rive sud de la Kâvery, le Gange de l'Inde méridionale, à trente-cinq kilomètres Ouest de Tiruchi; le pays d'alentour est particulièrement riche, grâce aux eaux fécondes du fleuve sacré : riz, bananiers, cocotiers, canne à sucre. Brahmes, Vellalars, Naidous, Chettiars, tous hindous de bonne caste, forment la majeure partie de la population. Ce serait un lieu de choix pour le P. Monchanin. Sa connaissance du sanskrit, sa familiarité avec les philosophes et poètes mystiques hindous, son tamoul très châtié, sa personnalité enfin, tout lui assurerait de rares possibilités de contact et de rayonnement. Le tasildar parla de son plan au Père, puis le proposa à l'évêque. La paroisse de Panneipatti fut divisée et sa partie nord, longeant la Kâvery, avec résidence au centre à Kulittalai fut donnée en charge au P. Monchanin. Celui-ci désirait qu'on lui bâtît une simple hutte au toit de chaume près de l'église déjà existante. On lui construisit un presbytère suffisant, mais modeste, qu'il appela le Bhakti-Ashram, où il entra avec joie. Cependant c'était bien au delà encore que l'appelait son rêve, vers l' « ashram définitif », comme il l'écrivait, là où revêtu de la livrée ocre du sannyâsi hindou, il pourrait, dans la pau-

vreté totale, vivre en silence sa vocation studieuse et contemplative, à la façon dont Brahmabandhav Upadyay, le grand Bengali chrétien, en avait présenté l'idéal à l'Église de l'Inde quelque cinquante ans plus tôt.

Le P. Monchanin demeura quelques mois à Kulittalai, puis fut à nouveau envoyé vicaire, cette fois à Panjampatti, à l'autre bout du diocèse. L'on donna comme excuse qu'il prenait si peu soin de soi-même quand il était seul que sa santé risquait de s'y ruiner. Docilement, mais l'âme douloureuse, il obéit et s'en alla.

Il y revint cependant une deuxième fois, puis une troisième, après un voyage qu'il fit en Europe pour accompagner son évêque en sa première visite *ad limina*.

Ce fut à ce moment que son influence commença à s'étendre, grâce à quelques amis de France venus s'installer à Pondichéry. On l'invita à y donner des conférences de philosophie, de spiritualité. L'archevêque lui en demanda une série sur l'hindouisme. La colonie française de Pondi, bientôt les Européens de Bangalore, trouvaient en lui l' « homme » avec qui ils pouvaient causer des questions scientifiques et littéraires du jour, plus encore le prêtre avec qui ils pouvaient aborder leurs problèmes d'âme. Après la mort de Gandhi il donna à Pondichéry une conférence sur le Mahatma. Il y affirma si fortement son amour de l'Inde et son désir de la voir un jour indépendante dans son entièreté, qu'un universitaire français, dit-on, sortit solennellement de la salle en manière de protestation. Cet universitaire devint d'ailleurs dans la suite un pèlerin fervent du Bhakti-Ashram avant de l'être du Shantivanam.

*
* *

Quelques jours avant l'indépendance de l'Inde (15 août 1947), le P. Monchanin s'était rendu à Tiruchi avant de rejoindre la paroisse de Kosavapatti, où il devait faire fonction de curé pendant quelques semaines. L'évêque lui présenta à traduire une lettre de France. Le Père la parcourut, en expliqua le contenu à l'évêque, et, en son nom, y répondit « dans la joie du Saint-Esprit », ainsi qu'il l'écrivait dès la première ligne.

C'était la demande d'un moine bénédictin désireux d'être accepté sur le territoire de Tiruchi pour y mener en quelque ermitage sa vie contemplative, dans l'absolu de la tradition monastique chrétienne primitive et dans la plus grande conformité possible aux traditions du sannyâsa de l'Inde. N'était-ce pas la réponse même du Seigneur à ses ardents désirs, à ses prières, à sa longue attente? Signe d'autant plus remarquable que, dans son cloître, ce moine ignorait tout de son existence comme de ses recherches. Il rendit grâce à Dieu et attendit chez ses Vaniars de Kosavapatti, puis bientôt à nouveau en son cher Kulittalai, la venue de cet envoyé qui, en réalisant son propre rêve, lui rendrait possible à lui aussi de réaliser le sien.

Moins de trois ans plus tard, en la Saint-Benoît de l'an de grâce 1950, tous deux s'installaient discrètement dans un très modeste ermitage, à l'ombre de grands manguiers, aux bords même de la Kâvery, à deux kilomètres de Kulittalai. Ils avaient revêtu la robe kâvi, le signe traditionnel de la grande renonciation aux pays de l'Inde. Ils portaient au cou la croix bénédictine avec, gravé au centre, le *pranava,* symbole du Dieu ineffable et de l'Éternelle Parole qui jaillit de son silence, affirmation solennelle que le Christ qui se révéla dans l'histoire, c'est le *brahman* même, l'Absolu, qu'avait atteint la contemplation des *rishis*. Ils avaient pris des noms nouveaux. Le sien *Parama-Arubi-Anandam,* témoignait de sa toute spéciale dévotion envers le divin Paraclet, le Suprême (*parama*), Sans-Forme (*a-rubi*). Ils appelèrent leur solitude Shantivanam, le bois de la paix. Le grand nom en était : Ashram du Saccidânanda. Et ces deux noms voulaient dire pour qui savait les comprendre : une vie toute organisée en vue de la paix du dehors et du dedans, afin que puisse s'épanouir en toute liberté au fond de l'âme l'adoration et la contemplation du Dieu Un et Trois, le *Sat-cit-ânanda.*

L'installation matérielle était des plus primitives : chacun des ermites jouissait d'une hutte séparée, en fibres de bambou, couvertes de feuilles de cocotiers. L'une de ces huttes avait un auvent sous lequel on célébrait la messe. Les cellules naturellement étaient vides de mobilier, le sable du sous-bois en constituait le sol; on y avait seulement disposé quelques briques

pour s'asseoir ou se coucher, en cas d'humidité. Les premières pluies ne manquèrent pas d'apporter quelques désenchantements. Il fallut parer à l'invasion des crapauds, fourmis et insectes divers qui venaient chercher un abri, et surtout combler de ciment les interstices des briques où les scorpions faisaient trop volontiers leur gîte. Plus tard, il fallut bien remplacer assez peu à peu par de vrais murs les cloisons de bambou que rongeaient les termites et qui laissaient passage aux serpents. Il y eut aussi à couvrir de tuiles la cuisine pour mettre les provisions à l'abri des singes, qui se considéraient comme hôtes permanents chez les nouveaux habitants de leur bois. Le swami se lamentait sans doute à chacun de ces « embourgeoisements », mais il ne se sentait nulle inclination à remettre lui-même en état des huttes ou bâtiments sans cesse en besoin de réparation, et, au moins par pitié pour les autres, il lui fallait bien accepter quelques limitations à sa pauvreté d'idéaliste.

Pour un peu moins irréaliste qu'elle devint dans la suite, la pauvreté de l'ashram n'en demeura pas moins réelle et indéniable. Le P. Monchanin y tenait essentiellement. Il avait été un jour profondément choqué par ce Carme qui, au cours d'une brève visite à l'ashram, lui avait suggéré que les moines devaient sans doute partager le sort des pauvres, mais des pauvres tels qu'ils « devaient être ». Selon lui, le vœu de pauvreté obligeait le consacré à partager le sort réel du pauvre et du pauvre *indien* naturellement, et qu'il n'avait pas le droit de s'en départir, sinon dans la mesure absolument indispensable à l'accomplissement d'une œuvre d'Église : études, culte divin, exigences de la clôture monastique, etc. En fait les conditions matérielles du Shantivanam étaient à peu près celles où avaient vécu la plupart des prêtres et religieuses du Tamil-Nad jusqu'à leur entrée au séminaire ou au couvent... L'on ne pouvait de plus oublier que le sannyâsi est, par vocation, libre de toute attache et de toute possession matérielle, vivant même en principe d'aumônes journalières, en totale insécurité. Si une telle formule de pauvreté peut difficilement être réalisée dans une institution d'Église — il est hors de doute cependant qu'elle *doit* l'être par des individus dedans la sainte Église —, l'authenticité d'un ashram chrétien se reconnaîtra aux efforts qui y seront faits

pour se rapprocher de plus près de cette condition idéale du sannyâsa.

Maintenant, puisque la tradition indienne unanime considérait comme incompatible avec l'état de chasteté et de perfection la nourriture d'origne animale tout autant que la possession ou l'usage non parcimonieux des biens de ce monde, la nourriture de l'ashram était nécessairement purement végétarienne, prise à terre sur des feuilles de bananier à la manière tamilienne, quel que soit l'hôte indien ou européen qui acceptât de partager les repas du Shantivanam. Pauvreté, abstinence, solitude, silence, rien de tout cela d'ailleurs ne voulut avoir jamais valeur ou même simplement apparence d'exercice d'ascèse. Le Christ ne considéra jamais comme une mortification les conditions de vie de l'étable de Bethléem, ni l'atelier de Nazareth. L'idée du Shantivanam était simplement d'assumer au nom de l'Église la condition du sannyâsa de l'Inde, en continuation de l'assomption par le Verbe de Dieu de la condition d'homme en général et de celle de juif et de descendant de David en particulier; en participation de son assomption progressive, dans l'Église, de toutes les races, de toutes les nations, de toutes les conditions de vie.

*
* *

Tout cela ne pouvait valoir que d'acerbes critiques à l'ashram naissant du Saccidânanda. Peu d'amitiés se refusèrent sans doute et l'on était en général sympathique aux hommes, mais leurs idées trouvèrent grâce devant peu. On leur reprochait leur manque de réalisme, les conditions nouvelles soi-disant prévalentes dans l'Inde moderne, le danger d'interprétation syncrétiste par les Hindous, etc. Un prêtre ami avouait un jour en toute honnêteté la cause la plus réelle de ces attaques : « Au fond ce que nous avons contre votre ashram, c'est qu'il a fallu que ce soit vous, des Européens, qui veniez nous montrer par votre vie ce que nous, tamiliens, nous aurions dû réaliser depuis cinquante ans déjà. » Quoi qu'il en soit, le swâmi demeurait serein, donnait les explications nécessaires, autant du moins que l'auditeur pouvait les porter, et poursuivait son

chemin, fort de l'appui de son évêque et confiant en la Providence.

Peu d'ailleurs, en vérité, comprirent totalement le Shantivanam, même parmi ceux qui eurent des contacts plus étroits avec lui. Les uns s'imaginaient que le Shantivanam idéal devait être une sorte de monastère à l'horaire bien réglé, ponctué par d'incessants appels de cloche. Qu'est-ce une maison religieuse où il n'y a pas d'heure fixée pour le chapelet, la visite au Saint-Sacrement, l'épluchage des légumes, etc. ? D'autres ne pouvaient comprendre que les deux pauvres ermites du Shantivanam ne passâssent pas leur temps à exploiter leurs deux acres de terrain et à en tirer le plus d'argent possible : les moines d'antan ne défrichèrent-ils pas l'Europe ? Ces égoïstes n'avaient même pas l'idée d'ouvrir un dispensaire pour les pauvres du lieu et refusaient d'aller de paroisse en paroisse, comme les dévoués Pères Capucins, pour aider les pauvres curés accablés de besogne : là pourtant serait pour eux la manière réelle d'avoir les contacts dont ils sont si avides! Ou bien l'on considérait le Shantivanam comme une maison d'études dont l'on était en droit d'attendre une importante contribution dans les recherches d'indianisme.

On pensait aussi que le Shantivanam était un nouvel essai missionnaire. Les uns demandaient avec ironie : « Combien le P. Monchanin a-t-il réussi à baptiser de brahmes avec ses fameuses méthodes ? » Les autres se rendaient compte que pauvreté, vie indienne, connaissance des Écritures et des Maîtres hindous, approche sympathique des personnes, de leur pensée, de leur culte, tout ce qui a cours sous le grand mot d' « adaptation » et dont en fait l'ashram du Saccidânanda offrait un exemple particulièrement impressionnant, tout cela ne pouvait manquer d'être d'une singulière utilité dans le grand œuvre d'Église qu'est la christianisation de l'Inde.

Cependant tel n'était pas encore le but du Shantivanam, car celui-ci était essentiellement un centre monastique, au sens le plus strict du mot. Le moine est l'homme qui vit dans la solitude (μόνος) de Dieu, occupé seulement du Seul. On ne devient moine ni pour faire œuvre sociale, ni pour faire œuvre intellectuelle, ni pour faire œuvre apostolique, ni pour la sanctifi-

cation du monde. Le moine simplement se consacre à Dieu : c'est le « donné » *sine addito*. La vie du moine sans doute aura toujours de merveilleuses répercussions ecclésiales, si du moins il est fidèle. Mais le moine œuvre d'abord par le dedans, *in sinu Patris*, où l'a plongé sa consécration ; il manifeste dans l'Église le mystère de la *res* du sacrement que le prêtre appelle à l'être sous le symbole mystique. Son rayonnement dans le monde ecclésial est d'ordre aussi secret que celui de ces ondes cosmiques et autres nouvellement découvertes et qui échappent aux sens de l'homme. Chacun est parcouru par elles, mais nul ne le sait, sauf celui qui a de quoi les déceler. Que sa vie ait ou non une efficacité *apparente*, cela ne concerne pas le moine. Bien plus, dans la mesure même où il viserait directement tels résultats, il serait infidèle à sa vocation ; et l'ersatz, le succédané d'œuvre ecclésiale qu'il accomplirait alors, aux applaudissements peut-être de la foule, ne compenserait jamais, ni pour le monde, ni pour l'Église, l'enrichissement *réel* qu'il était de son devoir de leur apporter et qu'il leur aurait refusé.

Or l'Inde à sécrété, si l'on ose dire, des glandes les plus secrètes de son être, une forme monastique qui exprime avec un réalisme rarement égalé, l'absolu et la transcendance du mystère divin. Son sannyâsa est une consécration à l'œuvre unique de contemplation, dans le dépouillement drastique de tout appui humain. La grandeur de sa civilisation est justement d'avoir fait place dans sa société, bien qu'au-delà d'elle, à ces hommes dont elle n'a plus rien à attendre, sinon qu'ils *demeurent là*, en *la* Présence, témoins d'elle au mystère intérieur, témoins, devant elle, de Celui qui seul *est*. Les contrefaçons et les déficiences auxquelles put donner lieu au cours des âges la réalisation de cet idéal ne sauraient donner le change et empêcher d'y reconnaître un des sommets, sinon le sommet des efforts humains vers Dieu. Le sannyâsa serait-il en baisse dans l'Inde moderne, comme certains se plaisent à le dire, que le devoir n'en serait que plus urgent pour l'Église de le recueillir bien vite et de l'amener au plus tôt à sa complétude dans le Christ, dont il est en attente. La raison d'être du Shantivanam n'était donc pas une « adaptation » plus ou moins poussée de la vie monastique chrétienne occidentale au contexte de l'Inde,

mais ni plus ni moins que l'assomption dans l'Église de l'antique sannyâsa de l'Inde lui-même. On objecta constamment les risques de tout ordre impliqués dans l'opération et les difficultés aussi. La délivrance d'une telle perle au fond de l'âme indienne vaut bien les risques que l'on peut courir. Il vaut bien la peine qu'on y plonge, de tout son corps, de toute son âme, par l'entrée la plus totale possible au comportement, du dehors et aussi du dedans, du sannyâsi hindou, afin de redécouvrir cette perle.

Les fondateurs du Shantivanam ne se flattaient certes pas d'y parvenir eux-mêmes. Ils connaissaient trop bien leurs propres déficiences ; cette déficience fondamentale surtout de n'être pas de souche indienne, car ni le cœur, ni l'intelligence ne peuvent remplacer ce qu'apporte une hérédité millénaire, un sang, une langue maternelle, une éducation d'enfance. Le P. Monchanin, tout particulièrement, ne perdait pas une occasion de rappeler que ces « sales Européens », comme il disait, n'étaient que des traceurs de chemins ; seuls des Indiens de race atteindraient au but et pourraient être d'authentiques sannyâsis chrétiens, à condition bien entendu qu'ils acceptent de marcher droit au but, sans écouter les sirènes qui les attendent tout au long de la route.

L'on a écrit que le but du Shantivanam, et donc du P. Monchanin en participant à sa fondation, était « la réorientation de la vie chrétienne, religieuse et ascétique, en conformité avec la pensée, la culture, la tradition de l'Inde, préparant ainsi les voies à une approche humble, intelligente et sympathique des problèmes d'évangélisation et de salut éternel ».

Tout cela en vérité était contenu dans la fondation du Shantivanam ; mais il y avait en même temps beaucoup moins et beaucoup plus. Beaucoup moins, au moins directement, car tout cela ne saurait jamais résulter que de l'atteinte du but essentiel : la « contemplation du Saccidânanda », hors laquelle tout le reste — en fait tout ce qui attirait l'attention au Shantivanam, soit pour décrier soit pour admirer — ne serait jamais que du vent, *aes sonans, cymbalum tinniens*. Beaucoup plus aussi en vérité, car il s'agissait de bien autre chose que de la conversion de l'Inde. L'atteinte en son tréfonds du mystère de l'Inde ne pourrait sans doute rester sans fruit. Il en résulterait norma-

lement une merveilleuse intégration par les Églises locales des richesses culturelles et religieuses de l'Inde et donc des possibilités de présentation et d'acceptation du message chrétien inconnues auparavant. Mais c'est l'Église œcuménique elle-même que l'Inde devenue chrétienne ne manquera pas de faire pénétrer davantage encore au-dedans, en des profondeurs encore inconnues du mystère insondable qu'elle porte en son sein — ce qui a fort peu à voir, hâtons-nous de le dire, avec le yoga à bon marché que l'on se flatte souvent d'importer en Occident. Le P. Monchanin se plaisait particulièrement à espérer que la théologie du divin Paraclet, étroitement liée à celle du plérome du Christ, trouverait dans la ligne indienne d'approche du mystère de Dieu, des possibilités admirables de développement. Tout cela, le Shantivanam le portait, dans l'humilité et la foi de sa fondation, non pas essai occasionnel d'apostolat intellectuel ou autre, mais œuvre essentielle d'Église, œuvre d'Incarnation, s'originant comme se consommant aux abîmes du Père, en le mystère de l'Esprit.

*
* *

Tel fut l'idéal selon lequel vécut au Shantivanam le P. Monchanin, swâmi Parama-ârubi-ânandam pendant les sept années que lui accorda le Seigneur. Son occupation principale, sinon exclusive, était, comme il l'avait toujours rêvé, la prière et l'étude. L'étude, considérée naturellement à la manière monastique, beaucoup moins comme une acquisition de connaissances nouvelles qu'une *lectio divina,* une entrée par la voie de l'intelligence et de la réflexion au mystère de Dieu ; car ce mystère se manifeste aussi, pour qui sait l'y voir, aux synthèses des philosophes, aux découvertes de la science, aux mouvements de l'histoire, aux connexions grammaticales. *Lectio divina* qui ne veut d'ailleurs être qu'une préparation aux heures plus dépouillées d'oraison dans le silence final, en la présence de Celui qui, présent en toute pensée et en toute chose, *est* cependant, en soi, au delà de toute chose et de toute pensée. Le P. Monchanin avait de toujours été attiré par l'apophatisme dionysien, par le « vide » des grands mystiques ; l'Inde, avec son *apavada*

adamantin, ne fut-elle pas pour lui l'aide providentielle pour l'ultime purification de sa brillante intelligence, de sa sensibilité si affinée, moyens providentiels de sa montée vers Dieu, mais qui eux aussi devaient en fin de compte céder le pas, pour que jaillît l'étincelle de l'éternelle reconnaissance, *praty-abhijnâ* ?

Le swâmi faisait volontiers part à ses visiteurs des trouvailles de ses lectures comme de ses réflexions, toujours si suggestives. Beaucoup de gens en fait passèrent par le Shantivanam. C'étaient des Indiens et c'étaient des Européens, chrétiens, hindous, bouddhistes, musulmans, athées ou se disant tels. Il y avait parfois des snobs, en quête d'une photo originale. C'était le plus souvent des âmes avides de lumière, désireuses d'authentique contemplation ; c'étaient aussi des baptisés que des extérieurs d'Église avaient dissatisfaits et qui, venus s'enquérir de la Sagesse orientale, se demandaient, en voyant le Shantivanam, si en vérité la solution n'était pas là. En fait, il y en avait peu à quitter l'ashram sans y avoir découvert un peu plus de paix au fond de leur cœur.

Le P. Monchanin recevait un assez large courrier, et de tous les continents. Heureux étaient ceux qui savaient obtenir quelques-unes de ces lettres lumineuses que lui seul pouvait écrire. Malgré son attachement à son ermitage, il n'osait se refuser complètement aux instances de ses amis français et tamiliens de Pondichéry, toujours avides de l'entendre. Il donna aussi, quoique rarement, des retraites, à des Carmélites, par exemple ; l'idéal primitif du Carmel n'était-il pas bien proche de celui qui inspirait le Shantivanam ? Mais ce furent peut-être les Petites Sœurs du Sacré-Cœur du P. de Foucauld de Trivandrum qui obtinrent davantage de lui : il avait comme l'intuition que ce serait par elles que l'idéal contemplatif et indien du Shantivanam se répandrait parmi les vierges consacrées.

On aurait bien voulu aussi que le Père publiât, en faveur de ceux qui ne pouvaient atteindre sa parole ni sa correspondance. Des demandes de collaboration à des revues diverses lui parvenaient sans cesse ; elles demeuraient régulièrement sans réponse. Ses amis le harcelaient, ils voulaient livres, articles, brochures. Il les invitait à s'adresser aux compétences : le professeur X. ou le Père Z. étaient tout désignés pour traiter le sujet ; à quel

titre, lui, s'en mêlerait-il? disait-il en toute candeur. Et quand on insistait de trop, il répondait avec son sourire désarmant : « Une page blanche, c'est si beau! Comment oser y toucher? » Ce fut à grand peine que l'on réussit à obtenir de lui quelques pages, le chapitre introductif pour chacun des deux volumes[2] que publia l'Ashram du Saccidânanda

En 1951, un modeste oratoire fut bâti à l'ombre de l'Ashram. Malgré les moyens très limités dont on avait disposé, il semble que, sans trop copier cependant, l'on y avait recouvré dans sa simplicité et son dépouillement, quelque chose du sacré et du mystérieux, le « numineux », qui caractérise le sanctuaire du temple indien. C'était du moins ce que disait nombre de visiteurs et ils ajoutaient que rarement ils s'étaient sentis aussi « appelés » à prier comme ici. Trois ans plus tard, un mandabam (narthex) carré à colonnes dravidiennes lui fut adjoint.

Ce fut en ce mandabam que bientôt on commença à chanter l'office, assis à terre, les jambes croisées, après avoir adoré le Saint-Sacrement de la grande prostration orientale. Le passage à l'ashram de quelques compagnons permit cette nouvelle étape. Le P. Monchanin aima très tôt le chant de l'office et de la messe conventuelle. Il se mit peu à peu au rythme bénédictin pour le chant des Psaumes, mais il laissait généralement son enthousiasme s'exprimer librement quand lui seul était en cause. Les « Heures » étaient récitées aux temps consacrés : laudes à l'aurore, que suivait la messe au lever du soleil, dont les rayons venaient illuminer l'autel; vêpres à son coucher, en communion avec le « sandhya » védique et le « lucernaire » des Églises grecques (on y chantait le Φως ίλαρόν). Slôkas sanskrits et tamouls préparaient et concluaient les heures canoniales; l'encens brûlait, les lumières étaient offertes au chant du Trisa-

2. *An Indian Benedictine Ashram* (Tiruchirapalli, 1951). — *Ermites du Saccidânanda* (Casterman, Paris-Tournai, 1956). Cf. sur le Shantivanam : *Le monachisme chrétien aux Indes* (*Supplément de La Vie Spirituelle,* septembre 1956).

Des notes sténographiées de ses conférences de Pondichéry ont été publiées dans *France-Asie, Église Vivante, Cahiers de l'Institut français d'Indologie,* etc... Et un ami de France a mis en ordre des notes anciennes dans *De l'esthétique à la mystique* (Casterman, 1955).

gion. Comédie que tout cela, disaient certains. Le swâmi ne s'en émouvait pas. Il croyait, disait-il, à l'efficacité des symboles. Par delà l'imperfection des gestes et des chants, c'était l'Inde des rishis qui était ainsi « appelée » de façon quasi sacramentale à l'adoration en vérité dans le mystère du culte chrétien.

Le succès, apparent du moins, ne venait pas cependant. L'Ashram demeurait sans doute comme un rappel constant d'idéal, aiguillonnant les consciences. Bien des âmes continuaient à venir y chercher leur nourriture spirituelle. Des prêtres étaient en recherche de la formule qui permettrait de faire passer l'esprit du Shantivanam dans leur ministère paroissial ou leur vie missionnaire. Mais tout cela, c'était encore de l'à-côté. Ce qui était ardemment désiré dès le début, c'était que des Indiens eux-mêmes vinssent y faire l'essai d'une vie monastique authentiquement chrétienne et authentiquement indienne.

Peut-être les fondateurs ne surent-ils pas assez clairement expliquer leurs intentions : tout ce qu'ils faisaient leur paraissait tellement simple et naturel! Peut-être furent-ils par trop insoucieux de se plier aux conditions de fait de l'Église du pays tamoul : mais il leur aurait semblé trahir cette Église elle-même, s'ils avaient trop composé avec les incompréhensions qu'ils rencontraient et accepté de diluer leur idéal *contemplatif* et *indien*, de façon à plaire à leurs confrères et à se faire envoyer par eux quelques enfants bien sages. Il y eut tout cela, et, à côté, beaucoup d'impondérables. Il y eut surtout ceci peut-être que devant la quasi-impossibilité (question de visas) de recevoir d'Europe les quelques moines nécessaires à l'encadrement des postulants éventuels et à la transmission d'un très pur esprit monastique, l'on se refusa absolument à tenter quoi que ce soit directement en vue du recrutement et l'on préféra attendre du Seigneur qu'il envoyât lui-même les vocations de choix qui seules pouvaient convenir au Shantivanam. Le Seigneur, lui, avait préféré une très lente maturation de l'œuvre.

Certains s'en inquiétaient et proposaient des plans nouveaux. La dernière année, l'on voulût même persuader le P. Monchanin de quitter le Shantivanam, de s'établir en ville, ce qui permettrait contacts, influence, enfin quelque efficacité. De guerre lasse, il acceptait parfois plus ou moins; mais bien vite il se

reprenait et disait que, quoi qu'il arrivât, il vivrait et mourrait au Shantivanam. N'avait-il pas raison ? Quand la fleur de lotus s'épanouit, de toutes parts les abeilles se rassemblent pour s'abreuver à son suc, dit le proverbe indien. A quoi bon vouloir devancer l'heure de Dieu ? L'œuvre propre du moine, c'est de « chercher Dieu ». Tout le reste, c'est l'affaire du Seigneur.

*
* *

L'on accusait souvent le P. Monchanin de ruiner sa santé dans les « austérités » du Shantivanam. En fait les « austérités » du Shantivanam furent grandement exagérées par la rumeur publique ; et en tout cas, elles ne pesèrent jamais au swâmi. Il s'y nourrissait même beaucoup mieux qu'il ne faisait, étant curé de Kulittalai. Mais il lui aurait fallu, comme jadis en France, les soins délicats et constants d'une mère ou d'une sœur aînée, car le cher Père était trop absorbé aux sphères idéales pour condescendre à prendre souci de son infrastructure corporelle. Ses compagnons ne pouvaient que se fatiguer de l'inutilité de leurs rappels au concret ; il leur fallait user d'astuce pour l'empêcher de coucher sur le ciment, quand l'asthme le suffoquait, et ce n'était qu'à force de ruses qu'ils réussissaient à lui faire accepter la visite du médecin ou à prendre les indispensables remèdes. En fait, il avait peu de besoins physiques, peu de dépenses aussi. Il n'était pas spécialement fort, mais son organisme était sain et plus résistant qu'on ne pensait souvent.

Cependant, aux environs de Pâques 1957, il se sentit plus fatigué que d'habitude et de façon plus prolongée. Inquiets, ses amis l'emmenèrent sur les hauteurs de Kodeikanal pour se remonter. Devant l'inutilité des soins qui lui étaient prodigués, on le fit examiner par les docteurs français de l'hôpital de Pondichéry. Il se prêta alors, en toute docilité, au traitement et aux examens, souvent fort douloureux, qu'on lui fit subir. Finalement l'on découvrit une tumeur rétro-péritonéale qui s'enflait dangereusement et qui pouvait être un cancer. L'opération était particulièrement délicate, les médecins conseillèrent au Père de se faire opérer à Paris, afin de ne négliger aucune chance de succès. Le Père n'y consentit qu'à la condition que son retour

aux Indes fût garanti, en cas de guérison. Les autorités civiles indiennes comme françaises furent d'une admirable courtoisie : en huit jours les formalités furent achevées. Le gouvernement français prit à sa charge les frais de voyage; des amis pondichériens s'occupaient du reste. Le 10 septembre 1957, un avion d'Air India l'enlevait du sol de l'Inde.

Il fut bientôt évident qu'il était trop tard pour une intervention chirurgicale utile. Le mal s'était développé sournoisement, ne s'attaquant à nul organe vital, ne provoquant aucune souffrance aiguë qui eût permis de le localiser exactement. Quand il fut décelé avec plus de certitude, il était déjà inopérable. Le swâmi, lucidement, avait accepté toutes les éventualités. Dès avant de quitter Pondichéry il était également prêt à vivre et à mourir, selon le bon plaisir du Père.

Le mois qu'il passa à Paris, à l'hôpital Saint-Antoine, lui donna la grande joie de revoir les amis très chers qui, nombreux, venaient lui dire un dernier adieu. Son corps était squelettique, sa face décharnée, mais ses grands yeux y brillaient toujours, illuminant son visage. Il parlait faiblement, mais avec la même douceur et la même profondeur que toujours. Quelques jours avant sa mort, on recueillit encore de ses lèvres une méditation sur le mystère trinitaire.

Il n'était plus soutenu les derniers jours que par de quotidiennes transfusions de sang, mais, jusqu'au dernier moment, il demeura lucide et serein. Le jeudi 10 octobre 1957, après avoir reçu la communion il entra en silence et se recueillit en son Dieu. A onze heures et demie, il étendit brusquement les bras en forme de croix et cessa de respirer : il était entré en la paix de l'éternité.

Le lundi suivant 14 octobre, ses funérailles eurent lieu en l'église de Saint-Séverin où, depuis le samedi, son corps était exposé en chapelle ardente. Il fut inhumé à Bièvres dans le tombeau d'un ami.

*
* *

La nouvelle de la mort du P. Monchanin parvint le lendemain au Shantivanam, en le sixième anniversaire de la bénédiction de cette chapelle où il avait prié, célébré, espéré, avec tant de

ferveur. Sa dernière lettre de Pondichéry, adressée à son évêque, se terminait ainsi : « J'offre à Dieu pour le Shantivanam ma vie et ma mort aussi, si c'est son bon plaisir. » Le Seigneur avait déjà choisi. Il fallait que le grain tombât et pourrît en terre pour germer et mûrir.

La présence véritable se joue des limites du temps et de l'espace. Le swâmi n'a pas cessé d'être présent en son ashram. Ce n'est pas cependant dans un souvenir qu'il faut espérer l'y rencontrer, ni même dans son samâdhi, si, selon un désir déjà exprimé, son corps peut y être ramené un jour. Rien de tout cela, en effet, n'est vivant; et, en face, quoi de plus vivant qu'une présence de vie éternelle? Quiconque, dans ce lieu sacré, s'efforcera de pénétrer dans le fond de son âme jusqu'au mystère divin dont éternellement elle jaillit, sera sûr d'y rencontrer le swâmi, au sein de cette paix (*shanti*) où l'a fixé l'appel définitif du Père au Saccidânanda, dans la béatitude (*ânandam*) du divin Paraclet, le *Parama-arubi,* au delà soi-même de toute *forme* concevable par l'homme.

L'ermitage du Saccidânanda demeurera, Dieu le veuille, ce qu'il a été fait et ce qu'il continue d'être : un lieu de paix et de contemplation solitaire. L'essor humain est sans importance, le succès sans importance, le nombre sans importance. Tout cela c'est du domaine de *mâyâ,* de l'apparence, et le moine n'a d'intérêt qu'au *nitya,* le réel. Seul, il n'en est pas moins moine et son témoignage est aussi essentiel. Le P. Monchanin garda en tout cas, jusqu'au bout, la certitude d'espérance théologale, que, quel que soit l'avenir immédiat du Shantivanam de Tannir Palli, aux bords de la Kâvery, un jour ne pourra manquer de luire où, de tous les lieux sacrés de l'Inde, des Himalayas au Cap Comorin, comme du Bengale au Maharestra, surgiront des shantivanams, dédiés à l'unique adoration du Saccidânanda, témoins devant Dieu, pour l'éternité, de l'Inde en son apogée parousiaque, et devant l'Inde, dans le temps, de Dieu et de son Église.

SWAMI ABHISHIKTESVARANANDA.

LES LIVRES

LA VIE LITURGIQUE

Dom Joseph LEMARIÉ, M.B. : *La manifestation du Seigneur*. Coll. « Lex Orandi », nº 23. Éditions du Cerf, Paris, 1957; 537 pp. 1.800 fr.

Fruit d'une diligente investigation à travers les écrits de Pères et tout le domaine, si vaste, de la tradition liturgique des diverses Églises, ce beau volume est en même temps une œuvre de théologie savoureuse. Le titre est déjà tout un programme; rompant avec les formules habituelles comme avec des expressions sans résonance pour les hommes d'aujourd'hui, il marque l'unité profonde du temps liturgique qui échappe au cycle pascal. On le fractionne couramment en Occident en : temps de l'Avent, temps de Noël et temps de l'Épiphanie; la plupart des rites orientaux ont poussé moins loin encore l'organisation de cette période. Partout cependant elle s'entoure d'une atmosphère bien spéciale. L'étude attentive de tous les éléments de la tradition ont permis à Dom Lemarié de mettre en évidence la cohérence doctrinale et spirituelle des trois fêtes de Noël, de l'Épiphanie, de la Présentation de Jésus au temple et des constellations qui ont pu se constituer autour des deux premières.

Un premier livre retrace l'historique de ces fêtes; l'élément le plus neuf est l'étude, faite à l'occasion de la fête du 2 février, du culte de la Vierge Mère au temps de Noël. Les trois livres suivants mettent en valeur, sur la base des textes liturgiques corroborés par ceux des Pères, la signification théologique de ces fêtes. La liturgie de Noël n'est pas seulement la contemplation et la louange de l'Homme-Dieu, mais aussi la célébration du mystère de notre divinisation et de notre salut. La riche théologie patristique de l'Incarnation salvatrice et divinisatrice, du retour de l'homme au paradis et de la restauration de la création spirituelle nous est offerte au travers d'une ample moisson de textes lyriques, riches de résonances cosmiques. De même, le triple mystère célébré par l'Épiphanie : adoration des Mages, baptême au Jourdain, noces de Cana, est l'occasion pour l'auteur de développer sur la même base et avec la même richesse de citations, toute une théologie du baptême, illumination, sacre messianique et mystère nuptial. Enfin, la Purification-Rencontre découvre tout son sens comme théophanie dans le Temple [1], présen-

1. Voir sur ce thème l'exégèse midraschique du texte de saint Luc proposée par l'abbé R. Laurentin, *Théologie de Luc 1-11* (« Études bibliques », Gabalda, Paris, 1957).

tation salvifique gage de la suprême rencontre.

Un tel ouvrage montre ce que peut être une théologie contemplative, nourrie de la Prière de l'Église et de sa Tradition; elle débouche immédiatement sur la vie spirituelle et peut alimenter la prédication. Un seul regret. Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas complété ce vaste travail par la confection d'un index qui aurait permis de retrouver facilement les thèmes abordés et les textes si abondamment cités ?

I.-H. Dalmais.

DDR. Anton BAUMSTARK : *Nocturna Laus*; typen früchristlicher Vigilienfeiern und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastichen Ritus. (Liturgiewissenschäftliche Quellen und Forschungen, 32.) Aschendorff Verlag, Münster, 1957; 240 pp.

Cet important ouvrage, enfin publié près de dix ans après la mort de son auteur, et dont le texte remonte à 1938, apporte une contribution de première valeur à l'un des problèmes les plus difficiles de la liturgie chrétienne : celui de l'origine et du développement des célébrations nocturnes, les vigiles. A. Baumstark a fait converger sur lui toutes les lumières de son immense érudition et de son incomparable connaissance des traditions liturgiques de l'Orient et de l'Occident, son génie inventif et souvent audacieux de comparatiste. A l'occasion d'un thème aussi central, il lui a été possible de préciser ou de nuancer la pensée exprimée dans ses travaux antérieurs sur de nombreux points de la science liturgique. Un index détaillé de toutes les questions abordées dans ce volume, joint à celui de tous les textes scripturaires utilisés dans les offices de vigile, rend cet ouvrage doublement indispensable aux liturgistes. Dom Odilon Heiming, de Maria Laach, qui succède à Dom C. Mohlberg comme directeur de la collection, a assumé la tâche difficile de l'édition avec la piété de l'ami et du disciple, en même temps qu'avec la compétence d'un maître des sciences liturgiques. Respectant scrupuleusement les dernières volontés de l'auteur, il a enrichi son texte d'une introduction faisant le point des travaux récents sur les offices nocturnes pour situer à sa juste place, et le cas échéant nuancer, la position adoptée par Baumstark. Ce travail de mise au point est continué, tout au long de l'ouvrage, par des notes qui le mettent à jour.

Après s'être interrogé sur l'origine des offices nocturnes dans la liturgie chrétienne et sur l'influence possible des célébrations existant dans certains cultes païens, l'auteur entreprend l'étude détaillée de la Veillée pascale, mère de toutes les vigiles au dire de saint Augustin. Il en dessine le schéma primitif, avec les douze lectures scripturaires coupées par la psalmodie responsoriale et la prière agenouillée; il en suit l'évolution et l'influence sur les autres vigiles festives, dominicales et parfois fériales. Cette étude met en évidence la spécificité des matines romaines et des vigiles décrites dans la Règle monastique de saint Benoît. Une nouvelle étude nous fait suivre alors le développement et les formes diverses de la vigile monastique depuis saint Pachome avec ses douze psaumes, celle des communautés monastiques de Palestine qui ont marqué de leur influence les célébrations byzantines. Deux derniers chapitres sont consacrés, conformément à l'intention marquée par le sous-titre de l'ouvrage, à la structure comparée des types de vigiles nocturnes et à leur rapport avec l'antique célébration de l'aurore.

Puissent les richesses accumulées dans ce volume être judicieusement utilisées pour une meilleure intelligence de la liturgie.

I.-H. Dalmais.

Dom JEAN GAILLARD : *Les Solennités pascales.* Equipes enseignantes, Paris, 1957; 238 pp.; 195 fr.

Cette explication des offices de la quinzaine pascale a été conçue pour les instituteurs catholiques de l'enseignement public et a été complètement remise au point à la suite des derniers décrets romains. Elle convient à tous les laïcs cultivés qui veulent comprendre et goûter le mystère pascal. Elle remplacerait, pour les prêtres qui ont le souci d'instruire leurs fidèles par les catéchèses liturgiques, bien des études de détail parues dans ces dernières années.

F. P.

P. JOUNEL et A.-M. ROGUET : *Sens et pratique de la Semaine Sainte.* Éd. collective, Paris, 1957; 128 pp.

Une première partie, signée P. Jounel, présente d'abord l'historique de la célébration de la Semaine Sainte. Sans faire d'archéologisme, il faut admettre qu'en tous domaines c'est l'histoire qui explique la vie. Ici les faits sont réduits à l'essentiel, mais l'exposé est très attachant. Ensuite le même auteur dégage l'esprit de la nouvelle réforme : rétablir, avec l'horaire normal de la célébration, les rites dans leur pureté authentique. Enfin nous trouvons un guide pratique de la célébration selon le rite simplifié. Naturellement, il se trouve là des indications qui ne sont pas la loi même de l'Église, mais qui sont bien dans l'esprit de la réforme.

Une deuxième partie reproduit avec quelques développements les conférences données à Notre-Dame de Paris par le R. P. Roguet en 1956 sur le sens de la Semaine Sainte. Elles expliquent d'abord comment la liturgie agit sur le peuple chrétien de façon surnaturelle et divine, puis abordent le sens particulier des différentes fonctions, de la procession des palmes à la nuit sainte.

Un petit regret : à la page 62, la prédication est placée parmi les moyens humains. Elle est pourtant d'institution divine et la « folie » qui doit initier à la vraie Sagesse. Si la présente réforme ne produisait pas d'aventure tous les fruits qu'en attend l'Église, ce serait le plus souvent par la déficience de la prédication.

Une troisième partie contient une traduction faite pour la lecture à haute voix des péricopes utilisées pendant les jours saints.

F. P.

EUGÈNE WALTER : *Sources d'eau vive. Les richesses du septénaire sacramentel.* Traduit par l'abbé Ch. MUNIER. Éd. Salvator, Mulhouse, 1955; 332 pp.; 990 fr.

Nous n'hésiterons pas à dire : un très beau livre. Ce n'est pas un traité classique des sacrements que la mise en œuvre des richesses scripturaires et patristiques, qui sont abondamment citées et commentées. D'autres citations tirées d'auteurs modernes, un recours fréquent à l'école française de spiritualité enrichissent encore la présentation. Les prêtres et les séminaristes trouveront là de quoi renouveler leur méditation et leur prédication. C'est d'autant plus précieux que les sacrements de la foi, comme les appelle saint Thomas, ne peuvent agir en plénitude que dans la lumière d'une catéchèse qui en fait saisir le sens et l'importance. Les considérations générales sur les sacrements sont à la fin du livre comme il convient à un traité qui repose sur l'induction. On a beaucoup publié d'ouvrages ces dernières années sur les sacrements de l'initiation chrétienne et l'essentiel de ces travaux se retrouvera ici. Mais on a moins étudié les autres sacrements. On pourra lire ici sur la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage de belles pages et très nourrissantes.

F. P.

AEMILIANA LOHR, O.S.B. : *Die Heilige Woche.* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1957; 204 pp.; 8,50 DM.

Les commentaires sur la liturgie restaurée de la Semaine sainte ne manquent pas. Mais nous n'en connaissons pas de plus beau, ni de plus complet que celui-là. On pourrait dire que l'auteur sonde le Mystère pascal en toutes ses dimensions. D'abord, aucun des jours de la grande semaine n'est négligé, depuis le dimanche des Rameaux jusqu'à la vigile sainte. De plus, l'objet en est la liturgie dans sa totalité, embrassant à la fois les textes des messes et célébrations et ceux de l'office choral. Enfin, pour mettre en valeur la liturgie pascale et manifester la grandeur du dessein de Dieu, l'auteur fait appel à un large contexte biblique, patristique ou encore de liturgies non romaines. Ainsi, à propos du texte évangélique sur le repas de Béthanie, le lundi saint, c'est tout le symbolisme de l'onction qui est évoqué. En même temps, l'unité du Mystère pascal est fortement soulignée : c'est toujours le même Mystère de mort et de résurrection que nous célébrons dans les diverses phases de la Semaine sainte, mais en mettant l'accent tantôt sur un aspect, tantôt sur un autre, jusqu'à l'achèvement du Mystère dans la nuit sainte. Il faut noter aussi comment les nuances propres à chacune de ces journées sont respectées. Par exemple, à propos du vendredi saint, sans exclure l'aspect glorieux de la Croix, on marque nettement le caractère pénitentiel de ce jour, laissé dans l'ombre par certains commentaires. Réjouissons-nous de ce qu'un tel ouvrage, très enrichissant pour la piété, doive paraître en traduction française : on nous en laisse espérer la publication aux Éditions du Cerf.

R.-L. OECHSLIN.

L'ÉGLISE ET LE MONDE

A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE : *Histoire du catholicisme en France,* t. I : *Des origines à la chrétienté médiévale.* Éd. Spes, Paris, 1957; 352 pp.; 1.000 fr.

Il faut le dire, ce livre nous manquait. Depuis Georges Goyau et, plus récemment, dans un autre genre, Dom Poulet, nous n'avions pas à notre disposition une histoire du catholicisme dans notre pays, qui, tout en tenant compte des travaux actuels les plus sûrs, fut à la portée de tout lecteur soucieux de culture religieuse. La place considérable tenue par la Fille aînée de l'Église dans le catholicisme justifie amplement un travail de ce genre.

Écrit par des professeurs dont la compétence n'est plus à vanter, il a toute la solidité que demande une telle synthèse qui ne peut, certes, s'arrêter à tous les détails, mais qui se doit de donner à son lecteur une vue vraie et profonde « du mouvement des idées, de la description des pratiques et de la piété de tout un peuple aux différents âges de son existence » sans oublier l'expression de cette vie dans les œuvres littéraires et artistiques comme dans son geste missionnaire, ainsi que nous le dit l'avant-propos des auteurs.

Les auteurs ont pleinement réussi leur dessein dans ce premier volume qui nous fait pénétrer dans le catholicisme de la Gaule romaine, de la Gaule franque et de la France féodale et chrétienne. Il faudrait pouvoir

montrer plus longuement dans cette recension comment le christianisme a peu à peu pénétré les Gaulois, puis les Francs, au milieu des vicissitudes politiques et religieuses pour aboutir à la chrétienté médiévale dont les plus beaux fleurons seront assurément la chevalerie et les mouvements monastiques de Cluny et de Cîteaux, sans oublier l'idéal des Croisades.

Ce livre, dont nous souhaitons voir sans trop tarder le prolongement dans les deux autres volumes annoncés, aura sa place dans la bibliothèque de tout prêtre, séminariste et chrétien cultivé.

Puisque les auteurs demandent de les aider à améliorer cet ouvrage par des remarques, nous nous permettons de leur demander dans une réédition et dans les autres volumes de nous donner une table des matières plus complète, avec tous les sous-titres et aussi, car il nous semble que c'est indispensable pour un instrument de travail, un index des noms et des lieux cités, au moins pour les principaux.

P. F.

Mgr A. BROS : *Religion et religions. La Révélation chrétienne.* Lethielleux, Paris, 1956; 292 pp. avec 36 illustrations; 700 fr.

Mgr Bros réédite sous ce titre un ouvrage qui fut bien accueilli il y a vingt ans, et qu'il destine, assure le « Prière d'insérer », « au public cultivé et en premier lieu aux jeunes qui terminent leurs études ». Le titre suggère la complexité des sujets traités, dont on appréciera l'enchaînement à lire les titres des chapitres : Le Dieu de la raison, de la révélation, des âmes religieuses; La religion; Nécessité et origine de la religion; La religion catholique; La Révélation; Nos raisons de croire à la révélation chrétienne (la démonstration chrétienne); La révélation chrétienne (les sources); Le milieu évangélique; Le contenu des évangiles; La personne de Jésus; Le problème de Jésus dans l'histoire; L'Église; L'Église : nos devoirs envers elle.

En des matières aussi nombreuses et difficiles, il est impossible que le lecteur se sente toujours persuadé sans discussion. Pour nous en tenir, parmi bien d'autres, à deux points centraux, le mot de « démonstration », souvent employé, mériterait d'être élucidé, car ce n'est pas là une démonstration comme les autres, et l'objet de la foi n'est pas très heureusement décrit lorsqu'on y distingue des vérités *et* des mystères (135 sq., 144). On pourrait multiplier les remarques de ce genre. Mieux vaut louer l'équilibre de la charpente, la probité et la clarté de l'exposé, la compétence de l'ancien professeur de l'Institut Catholique. On se plaira à lire ses belles pages sur les richesses de la grâce, sur Jésus et son message. Peut-être son livre aurait-il gagné à accentuer son caractère didactique : rédaction des titres et sous-titres, typographie et numérotation des paragraphes, références mieux indiquées, indications bibliographiques plus précises et tout à fait mises à jour, etc. De la sorte, eût été rendue plus apparente et efficace l'intention qu'a eue l'auteur d'initier les jeunes à l'ensemble du problème religieux.

L.-M. DEWAILLY.

WILHELM DE VRIES, S.J. : *Der Kirchenbegriff der von Rom Getrennten Syrer.* (Orientalia christiana analecta, 145). Pontif. Instit. Orient., Rome, 1955; 200 pp.; 2.100 L.

Les Églises syriennes séparées de la communion catholique au cours des V^e^-VI^e^ siècles, et qui se réclament de la tradition nestorienne et monophysite, présentent à bien des égards un intérêt particulier. La première s'est développée en dehors des frontières de l'empire romain et n'a été que peu marquée par les préoccupations théo-

logiques et les orientations institutionnelles qui y prirent naissance; la seconde présente une remarquable rencontre des deux courants gréco-romain et sémitique : toutes deux connurent au cours des siècles une activité missionnaire considérable à travers l'Asie. Enfin, il se trouve que les Églises syriennes ont fait très tôt une place considérable à la contemplation du mystère de l'Église et élaboré, pour résoudre les problèmes qui se posent à elles, des règles juridiques extrêmement précises. C'est dire l'intérêt que présente l'étude de leur ecclésiologie. Bien préparé par des travaux antérieurs, en particulier sur la théologie sacramentaire des Syriens nestoriens et monophysites, le P. de Vries nous présente dans ce volume une synthèse très complète de leur ecclésiologie : organisation des deux Églises rivales, avec une importance spéciale accordée à leur conception du primat de Pierre et de sa permanence dans l'Église, place faite aux conciles, conceptions de la véritable Église du Christ, du schisme et de l'hérésie, autorité divine de l'Église, son mystère comme Épouse, Mère, Corps du Christ, sa typologie vétéro-testamentaire et eschatologique. Un tel ouvrage, rédigé sur la base de sources originales et en partie encore inédites, n'intéressera pas seulement les spécialistes de l'ecclésiologie, mais aussi tous ceux que préoccupe le rétablissement d'une plus visible catholicité de l'Église par la réintégration de communautés dont on perçoit mieux, au terme de cette étude, quelles richesses trop ignorées elles tiennent en réserve.

I.-H. Dalmais.

Conrad PEPLER, o.p. : *Riches Despised. A Study of the Roots of Religion.* Blackfriars Publications, Londres, 1957; 182 pp.

Une critique lucide, et donc souvent amenée à quelque sévérité, de la civilisation qui est nôtre conduit à mieux assurer quels obstacles nouveaux se sont dressés, se dressent aujourd'hui, contre l'extension du Royaume de Dieu.

En nous, d'abord, que le milieu artificiel éloigne de plus en plus du visage naturel du monde et de sa liturgie spontanée. Le donné cosmique nous parle de moins en moins de Dieu, parce que l'homme ne le regarde plus longuement dans sa plénitude concrète, se contentant d'en arracher les lois de physique abstraite afin d'étendre un confort entièrement conquis de force d'homme. Comme si la sacramentalité se retirait d'un monde déjà désacralisé, pour laisser les humains aux prises avec la seule utilité immédiate des êtres. La chose du sacrement, l'eau, le pain, le vin, le geste d'amour ou d'offrande, n'étant plus saisie pour elle-même dans ce qu'elle est, comment servirait-elle encore à nous conduire au sacré, au sens caché des choses, au monde invisible ? La grâce ne détruit pas la nature; elle s'appuie sur celle-ci pour la surhausser en l'homme. Alors que se passe-t-il si l'homme s'éloigne de la nature, irrésistiblement et massivement, pour entrer dans un monde qui n'est ni surnaturel ni naturel, mais « a-naturel » ? si l'homme, désapprend d'être homme, c'est-à-dire un être qui pense et agit raisonnablement, tendu librement vers une fin qu'il appréhende et désire ? Incapable qu'il est de pénétrer directement dans le sacré, à fortiori dans le surnaturel, l'homme ne peut brûler l'étape du sensible, de sa perception et de sa compréhension.

Pareillement, puisqu'il se referme sur soi, ce nouvel humanisme de l'ère de la mécanisation à outrance, de la promotion du robot et du refus d'assumer sa propre pensée, dresse de terribles obstacles à l'extension catholique de la Parole divine et de la Rédemption. Les mots où s'exprime la vraie foi semblent devenir incompréhensibles : non plus des intermé-

diaires de contact, mais des obstacles. Qu'est-ce que la « nouvelle vie » dont on n'a plus idée, dont on ne ressent plus aucun besoin ? Les analogues disparaissent peu à peu qui nous aidaient à atteindre le transcendant.

Le fond du problème est de toujours : *comment s'affrontent en nous la nature et la grâce ?* Le grand mérite du P. Pepler est d'en avoir exprimé les tensions pour notre époque. Une approche aussi juste de ce qui nous fait chrétien et de ce qui, aujourd'hui, nous empêche d'être chrétien, révèle chez l'auteur une profonde connaissance du malaise contemporain et un réalisme peu commun dans l'attitude de foi, dans une foi par nature conquérante et apostolique. L'auteur sait juger avec sûreté, à la lumière de la foi, des choses de ce monde, en rentrant dans les détails d'une rigoureuse critique des points faibles de notre cadre de vie, de nos manières de vivre et peut-être de nos illusions orgueilleuses. Notre civilisation est ainsi passée au crible et le bilan en serait cruellement négatif si la foi au nom de laquelle est possible le jugement n'était le fondement d'un invincible optimisme. Car c'est la foi qui supporte l'espérance et c'est la foi qui déjà triomphe du monde. La tâche constamment à refaire par le croyant est de réinventer les moyens qui incarneront dans notre monde cette seule vraie victoire. Il faut prendre connaissance des essais de solution que nous propose ici le fondateur de la revue d'outre-Manche *The Life of the Spirit*. S'attaquant aux pseudo-spiritualités de désincarnation qui dissocient dangereusement sainteté et vie quotidienne, vie de grâce et existence pratique dans tel milieu familial ou professionnel, progrès du Royaume de Dieu et évolution du monde, cet ouvrage peut faire beaucoup pour étendre le rayonnement de la vie chrétienne authentiquement vécue au sein d'un conditionnement dont nous devons recevoir du siècle presque toutes les données.

Regrettons seulement que le titre traduise assez mal ce qu'offre ce court, mais beau livre.

Fr. Lepargneur.

LA BIBLE

Oscar CULLMANN : *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956; 85 pp.

La Vie Spirituelle a déjà présenté à ses lecteurs (décembre 1956, pp. 517-522) des extraits de l'article repris plus au large dans cette brochure. Le professeur Cullmann y montre l'incompatibilité entre la doctrine de Socrate et l'enseignement du Nouveau Testament : pour Jésus la mort n'est pas une délivrance, mais une horrible destruction due au péché et à Satan, un ennemi dont Jésus a triomphé en ressuscitant. De fait, il est salutaire de rappeler aux chrétiens le danger d'une espérance rattachée surtout à des motifs philosophiques et non à la victoire personnelle de Jésus sur la mort, mais il n'en faut pas conclure que la foi au Christ vainqueur du péché exclut toute réflexion sur la nature de l'homme : ce n'est pas nécessairement corrompre la foi chrétienne de concevoir « quelque chose » qui survive à la chair périssable. Quant à l' « état intermédiaire » (chap. 4) entre la mort et la fin des temps où tous retrouveront un « corps spirituel » (1 Co 15, 44), le professeur Cullmann appesantit à l'excès l'image du « sommeil... auprès du Christ ». Répandue même hors de la Bible, cette image évoque moins une

inaction totale qu'un ralentissement, un amoindrissement dû à l'absence du corps; elle s'est fort naturellement explicitée très tôt, certes sans dénaturer l'espérance du « réveil », de la résurrection, sous la forme d'une présence spirituelle en face du Dieu vivant. Autant il est sain de rappeler le sens des textes bibliques, autant il convient de ne pas refuser tout développement de leur contenu vivant.

L.-M. DEWAILLY.

JEAN STEINMANN : *La critique devant la Bible*. Coll. « Je sais — Je crois », 63. A. Fayard, Paris, 1956; 123 pp.; 300 fr.

Ce titre le fait sentir, ce n'est pas la Bible qui comparaît devant la critique, c'est la critique qui s'approche de la Bible, avec respect, pour mieux entendre ce que Dieu y dit aux hommes. Telle est la position de fond, parfaitement saine, qui revient comme un refrain au long de ce petit livre. D'abord quelques points de repère conduisant d'Origène au P. Lagrange, puis un très bref état présent des questions relatives aux différentes parties de la Bible. Comme il faut s'y attendre en un opuscule aussi rapide, on ne trouvera pas ici un exposé des recherches, mais les conclusions qui s'en dégagent, présentées souvent sous une forme si simple et évidente qu'on ne soupçonne plus les difficultés, les hésitations permises ou même conseillées. Ce n'est qu'une introduction : puisse-t-elle inciter le lecteur à poursuivre l'étude en abordant des ouvrages plus sérieux.

L.-M. D.

ANDREA TESSAROLO, s.c.j. : *La Croce e la Gloria*. Casa Editoriale L. Favero, Vicence; Edizioni Deoniane, Bologne, 1957; 239 pp.

Ce livre du P. Tessarolo, du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, est un essai, une orientation (p. 11), qui décrit « le mystère de notre salut dans son devenir, c'est-à-dire les actes rédempteurs du Christ » (p. 31). Un chapitre d'introduction sur l'évangile de saint Paul fait comprendre qu'on s'inspirera surtout de lui. Il semble que l'intention principale de l'auteur ait été de montrer que le langage courant, trop souvent, ne parle que du sacrifice de la Croix comme cause du salut, et donc d'équilibrer cette pensée de la mort du Christ en insistant également sur sa Résurrection. Les deux chapitres centraux, qui traitent de ces deux aspects de la justification, sont bien mis en place, ainsi que la conclusion (pp. 217-229). A côté d'eux, les chapitres sur l'initiative du Père et sur la Parousie sont trop courts et maigres, alors qu'ils auraient pu donner de la profondeur à la perspective. L'auteur s'efforce souvent de montrer comment les concepts de la théologie postérieure (rachat, satisfaction, etc.) ont pu sortir des idées pauliniennes, mais comment celles-ci échappent aux logiques trop rigoureuses; aussi préconise-t-il l'idée d'une « solidarité » avec le Christ comme sous-jacente à beaucoup d'autres. « L'interprétation protestante » (pp. 94-99) est exposée d'une façon sommaire : autant vaudrait peut-être n'en rien dire.

L. D.

OSCAR CULLMANN : *Die Christologie des Neuen Testaments*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1957; VI-352 pp.

Nous savions que depuis plusieurs années le professeur Cullmann projetait une étude de la christologie du Nouveau Testament. Nous l'attendions avec une sympathique curiosité, car aucun des travaux de Cullmann ne laisse indifférent. C'est cet ouvrage, paru il y a quelques mois en allemand, que nous présentons ici. Mais, faute de place pour l'analyser comme il conviendrait, nous nous bornerons à en indiquer la méthode et à en présenter le plan.

Une « christologie » du Nouveau

Testament peut être conçue de plusieurs façons. L'on peut tenter, par exemple, d'en donner une présentation synthétique, ou bien, au contraire, en s'inspirant des méthodes de la « formgeschichte », montrer comment l'Église naissante a progressé dans sa connaissance du mystère de Jésus. Une telle étude fut ainsi esquissée par J. Schmidt dans le n° 9 de « Lumière et Vie ». Cullmann a opté pour une méthode qu'il appelle « cyclique et historico-chronologique ». Méthode cyclique, car elle consiste à envisager le mystère du Christ à partir des divers titres qui sont décernés à Jésus dans le Nouveau Testament. Chacun de ces titres tente bien de saisir *tout* le mystère du Christ, mais en mettant l'accent sur un de ses aspects. Chaque étude se recoupe donc en partie. Cette méthode est en même temps historique et chronologique, car Cullmann, pour chacun de ces titres, s'efforce de préciser son sens, d'abord dans le milieu juif contemporain, ou parfois dans le milieu hellénistique, puis de suivre son développement depuis les synoptiques jusqu'aux écrits les plus récents du Nouveau Testament, ceux qui reflètent la foi de l'Église primitive, l' « Urchristentum », comme disent les exégètes allemands.

Cullmann répartit ces titres sous quatre dénominations, de façon quelque peu arbitraire comme il le reconnaît lui-même. 1) Les titres christologiques se rapportant à l'œuvre terrestre de Jésus : Jésus prophète, Jésus serviteur de Yahvé, Jésus grand-prêtre. 2) Ceux se rapportant à l'œuvre eschatologique de Jésus : Jésus Messie, Jésus Fils de l'Homme. 3) Ceux se rapportant à l'œuvre présente de Jésus : Jésus Kyrios, Jésus Sauveur. 4) Ceux qui se rapportent à la préexistence de Jésus : Jésus Logos, Jésus Fils de Dieu, enfin la désignation de Jésus comme Dieu. Cullmann insiste surtout sur le titre de serviteur de Yahvé, et celui de Fils de l'Homme (le seul que Jésus a revendiqué), qui sont peut-être les plus révélateurs du Mystère de Jésus. Le livre s'achève par un chapitre plus synthétique, intitulé « Perspectives de la christologie du Nouveau Testament », où l'auteur, reprenant des thèmes qui lui sont familiers, montre que la perspective essentielle est celle de l'histoire du salut.

Remercions le professeur Cullmann d'avoir écrit ce bel ouvrage, dont bien des pages mériteraient de nourrir notre méditation. Nous pensons en particulier à celles sur l'obéissance du Christ, sur lesquelles nous espérons revenir prochainement. Il est seulement dommage qu'à diverses reprises, vers la fin de l'ouvrage, le professeur Cullmann, en raison d'un parti pris antiphilosophique d'origine luthérienne, croie devoir condamner toutes les spéculations métaphysiques sur les natures du Christ. De telles spéculations ne sont pas bibliques, assure-t-il, et doivent être rejetées. Le Nouveau Testament ne nous parle que des fonctions du Christ. Nous reconnaissons volontiers qu'il envisage moins les personnes divines sur le plan abstrait de leur nature que sur le plan concret de leurs fonctions dans l'œuvre du salut (cf., par exemple, Bible de Jérusalem, p. 1503, note *d*), mais cela ne signifie pas qu'il soit défendu de poser le problème des natures du Christ. Une étape ultérieure de la réflexion chrétienne nous paraît, au contraire, exiger de telles questions. La voie dans laquelle l'Église s'est, de fait, engagée était inévitable. En refusant cette étape, Cullmann n'évite pas de parler en des termes qui nous rappellent un peu certaines thèses de Justin et de Théophile. En tous cas, sa pensée demeure vague et insatisfaisante. Le théologien aujourd'hui ne saurait se dispenser de poser le problème abstrait de la nature des personnes divines.

F. Refoulé.

Tim Hiểu. Kinh Thánh. Cuú Uöc.

Les Éditions de Tinh-Viet, à Saïgon, viennent de publier le premier volume de la collection *Thanh Kinh*. Ce livre, 274 pages, est le résultat du travail collectif d'une société littéraire, Hoat Dong Van Hoa, qui groupe des écrivains catholiques vietnamiens.

Leur but est de mettre entre les mains des Vietnamiens « les textes les plus importants et les plus beaux » de chaque livre de la Bible. Ces textes, qui présentent « les fondements de la foi chrétienne » (p. 9) font de l'ouvrage un livre de catéchisme pour les catholiques vietnamiens.

Le plan adopté par les auteurs est celui du livre de A. Elchinger et J. Dheilly, du « Centre de Pédagogie chrétienne » de Strasbourg. Après une introduction de sept pages, nous sommes invités à passer en revue les plus beaux textes du Pentateuque, des livres historiques, des livres sapientiaux et les Prophètes. Chaque livre est précédé d'une notice sur sa doctrine.

Dans l'ensemble, la traduction des textes est très bonne. Notons cependant quelques passages où elle aurait pu être plus claire. La traduction proposée à la page 30 pour le passage concernant la promesse de la Rédemption (Gen 3, 15) peut donner lieu à une confusion; les deux expressions *Nguoi*, en effet, peuvent être appliquées soit au lignage de la femme soit à la femme elle-même. La précision est indispensable.

Par ailleurs, la transcription des noms propres reste une question épineuse sur laquelle les auteurs semblent hésiter à plusieurs reprises. Par exemple le nom d'Abraham, donné par Jahvé à Abram (Gen 17, 5) est transcrit à la page 11 en Ap-ra-ham, qui semble plus conforme à l'hébreu, et aux pages 39 et suivantes en Apra-am. Le nom de Moïse est transcrit en Mai-sen qui semble emprunté du chinois, mais est bien éloigné de l'original hébreu *Môseh*, alors qu'on pourrait le transcrire en *Môse*, le S vietnamien correspondant fort bien au S hébreu.

En dépit de ces légères erreurs, l'ouvrage reste un volume excellent à mettre entre les mains des catholiques vietnamiens qui n'ont pas encore à leur disposition une traduction complète de la Bible en vietnamien. Nous n'avons qu'à féliciter les auteurs de leur intéressante initiative.

A. V.

D. Martin DAKIN : *Peace and Brotherhood in the Old Testament.* Bannisdale Press, London, 1956; 128 pp.; 10/6 net.

Ce petit livre, facile à lire, s'adressant du reste à des laïcs non familiers avec la Bible, se propose de retracer la révélation progressive de la fraternité humaine et de l'idéal de paix dans l'Ancien Testament. Il s'arrête au seuil du Nouveau Testament. Cette étude bien écrite, au courant des résultats de la critique historique, nous révèle ainsi les racines profondes du pacifisme chrétien. Il répond en même temps aux questions que ne peuvent pas ne pas se poser ceux qui commencent à lire la Bible et qui sont heurtés par les scènes de massacre et les appels à la vengeance ou à l'extermination.

Nous sommes sûrs que cet ouvrage pourra rendre de grands services, par exemple, à ceux qui dirigent des cercles bibliques.

F. Refoulé.

G. W. H. LAMPE and K. J. WOOLLCOMBE : *Essays on Typology.* Studies in Biblical Theology, N° 22. S. C. M. Press, London, 1957; 80 pp.; 7 s. 6 d. net.

La discussion sur l'exégèse typologique semble marquer un temps d'arrêt en France. Mais elle se poursuit activement en Angleterre et les deux essais qui viennent de paraître

en donnent un écho. Leurs auteurs ne sont pas des inconnus. Le Rév. Lampe est le directeur du Lexicon de grec patristique d'Oxford, et le Rév. Woollcombe, son collaborateur, est déjà l'auteur d'un article documenté sur le « Sens de « type » chez les Pères », paru dans le *Supplément de La Vie Spirituelle* en 1951 (pp. 84-100). Sa présente étude reprend plusieurs des points de vue exposés alors en les illustrant souvent des mêmes textes, mais le nouvel essai est moins touffu et plus ample. Les deux auteurs défendent la légitimité de l'exégèse typologique à condition qu'elle se maintienne au plan de l'histoire et qu'on en use avec prudence et discernement. Elle est même nécessaire, car la typologie est au cœur de la Bible, les auteurs sacrés voyant dans les grands événements du peuple de Dieu, non pas la cause, mais la figure des événements présents ou futurs. Mais si ces événements passés éclairent le présent et déterminent la forme de l'espérance du peuple de Dieu, c'est, dit très justement Lampe (p. 11), qu'ils révèlent un certain type de l'action de Dieu, de son plan de salut. De même, Woollcombe montre que, pour saint Paul, le « type » (pattern) historique de l'Ancienne Alliance correspond exactement au « type » historique de la Nouvelle, parce que tous deux sont l'œuvre du Verbe et de la Sagesse de Dieu (p. 66, voir encore p. 68). Nous retrouvons là la thèse également exposée par le P. Congar dans son bel article sur « Marie et l'Église dans la pensée patristique » (*Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, 1954) « C'est à notre avis, écrivait-il alors, cette idée d'un plan de Dieu arrêté dans le ciel, se dévoilant et se réalisant sur terre, qui permet de comprendre la façon dont les Pères se réfèrent à l'Écriture » (p. 11). Cette idée nous semble éclairante et féconde. Mais il faut reconnaître, comme Lampe et Woollcombe le soulignent, que les Pères ont souvent contaminé cette saine typologie historique et biblique par un allégorisme inspiré du platonisme (par l'intermédiaire le plus souvent de Philon ou des exégètes gnostiques), tout à fait gratuit.

F. Refoulé.

CONNAITRE LES SAINTS

L. EMPAIN : *Les saints nous parlent.* Revue des biographies et des écrits de saints publiés récemment. Éditions du Soleil Levant, Namur, 1957.

La collection « Les écrits des saints » a l'heureuse idée de publier un volume hors série de bibliographie. Chaque saint dont une ou plusieurs « Vies » ont été écrites « depuis vingt-cinq ans » est mentionné ainsi que la référence des biographies.

L'intérêt de ce livre est évident. Souvent, à l'occasion d'un baptême, parents, ou parrain et marraine, aimeraient connaître le saint patron du nom donné : mais où trouver la vie de celui-ci en dehors de la courte notice du missel, du moins là où le saint choisi est inscrit au calendrier du missel romain ? Et où trouver les œuvres du saint lorsque le saint a écrit ? Cet ouvrage, muni de deux tables, chronologique et alphabétique, donnera immédiatement les références aux livres que l'on cherche.

Nous regretterons cependant que ce livre soit si incomplet et si peu critique.

Incomplet d'abord. L'auteur s'est fixé une limite stricte : il ne présente que les *vies de saints* parues dans les vingt-cinq dernières années, et il omet délibérément toutes les vies parues en « articles de revues ». Ces restric-

tions nous semblent souvent arbitraires et dommageables. Il existe des articles aisément trouvables, et des livres plus anciens qu'il ne fallait pas omettre, même si on doit aller les chercher dans une bibliothèque commune. Laquelle ne possède pas, par exemple, la vie de saint Dominique du P. Lacordaire ? La mention de celle-ci aurait tout de même été plus importante que celle de la biographie d'Yv. Pirat. En outre, parmi les « collections » de vies de saints publiées actuellement, l'auteur oublie la série *Vies de saints* de la collection *Fêtes et Saisons*, qui est sûrement une des meilleures qui existent actuellement et qui a déjà publié de remarquables biographies de saint François de Sales, du saint Curé d'Ars, du P. de Foucauld, de saint Bernard, saint Ignace, saint Dominique, sainte Bernadette, sainte Jeanne d'Arc, etc.

Trop peu critique ensuite. L'auteur donne seulement les références aux ouvrages parus sans indiquer celui qui est de première main ou celui qui est de seconde et de vulgarisation, sans dire non plus si l'ouvrage est savant ou s'il est populaire. Les livres de la collection « Sources Chrétiennes » (qui n'est pas une collection hagiographique) sont présentés à côté de récits de grande vulgarisation. Le lecteur (futur) n'est pas guidé dans son choix, comme il devrait normalement l'attendre d'un tel ouvrage.

Enfin, il était inutile de charger ce livre de notices hagiographiques tant qu'on se limitait à ne présenter que les saints dont une vie a paru depuis vingt-cinq ans, et tant qu'on ne donnait qu'une notice que l'on trouve à peu de chose près dans le missel.

Peut-être ces critiques seront-elles utiles pour une édition ultérieure. Dans les limites que nous avons dites, le livre garde néanmoins son utilité.

A.-M. H.

Josef E. BISCHOF : *Soldat de Dieu. Saint Ignace de Loyola.* Traduit de l'allemand par Pierre Chambard. Coll. « Sélection Mame ». Maison Mame, Tours, 1957; 253 pp.

L'auteur lui-même présente son œuvre comme un « roman », mais basé sur des faits historiques. Après tout, ce genre littéraire est parfaitement acceptable; l'on pourrait même dire qu'il est plus recommandable que celui des panégyristes d'antan qui nous dépeignaient saint Ignace, « soldat de Dieu », sous des traits affadis, dans une phraséologie édifiante. Après avoir donné ces précisions, l'on considérera comme assez valables les « mille péripéties de cette existence passionnée : duels, épisodes de cape et d'épée, voyages à travers l'Europe, démêlés avec l'Inquisition, étapes de la Fondation ». L'on ne s'étonnera point que l'existence d'Ignace, confiné à Rome de 1538 à 1556 par ses fonctions de premier Général de la Compagnie de Jésus, ait offert moins de matière à l'imagination créatrice de M. Bischof.

Henri Bernard-Maître, s.j.

Charles HARDT : *Quatre conversions.* Traduit par l'abbé R. Virrion, du clergé de Paris. Éd. Salvator, Mulhouse, 1957; 204 pp.

Voici quatre documents de valeur : le récit du processus de leur conversion au catholicisme fait par quatre anciens Réformés ayant assumé des fonctions en vue dans l'Église protestante d'Allemagne. Il s'agit du pasteur Giebner, qui fut évêque luthérien; du Dr. Schlier, ancien professeur d'exégèse néo-testamentaire à l'Université de Bonn; du pasteur Gœthe, ancien conseiller supérieur du gouvernement au Ministère des Cultes de Hesse; et du Dr. Klünder, historien et, durant dix ans, pasteur d'une paroisse des environs de Berlin.

Sans entrer dans le détail de leurs voies propres, il faut souligner com-

bien ces témoignages convergent pour rendre hommage à l'Église catholique, une, sainte, apostolique, étendant sa maternité à toutes les nations. Sous un aspect ou un autre, c'est en effet le mystère de l'Église, Épouse du Christ et société visible, qui — dans la grâce — a été l'élément déterminant dans le cheminement de ces hommes d'Église scrupuleusement attachés à retrouver dans notre monde contemporain la réalité vivante annoncée par les Saintes Écritures.

H. L.

Mère CATHERINE THOMAS : *Au sommet du Carmel. Histoire d'une Carmélite américaine.* Traduit par l'abbé L. BREVET. Éd. Salvator, Mulhouse, 1957; 256 pp.

Autobiographie sans prétentions, avec la simplicité que l'on pouvait attendre d'une compatriote du P. Merton. Rien ne se passe de très remarquable dans cette vie, mais son récit se laisse facilement lire, non seulement parce que le style en est bon (rendons cet hommage au traducteur), mais encore parce que ces pages rendent un son juste, sans moralisme agaçant ni dissertations doctrinales là où nul n'en attend. On y trouve les mille choses qui jalonnent l'existence d'une jeune fille semblable à bien d'autres en tous les pays et qui donne à saisir de l'intérieur ce que peut être l'appel à la vie religieuse et comment on y répond.

F. L.

LOUISE ANDRÉ-DELASTRE : *La plus sage des petites filles.* Éd. Caritas; 24 pp. ill.

On signale volontiers aux éducatrices des tout-petits ce charmant album, qui comporte à chaque page une image simple de Marie Alba, en regard d'un texte de Mme André-Delastre, également simple, qui aidera les enfants à mieux connaître et aimer la Vierge enfant.

R. M.

DIVERS

Docteur RENÉ BIOT : *L'énigme des stigmatisés.* Fayard, Paris, 1955; 190 pp.

Ce livre est une étude sur documents, non une étude clinique. Sans reprendre la compilation des quelques trois cents cas cités dans l'ouvrage de 1908 du docteur Imbert-Gourbeyre, l'auteur souligne qu'aucun fait de stigmatisation n'est mentionné avant saint François d'Assise. Il note la proportion des sexes, la répartition géographique, les appartenances à des familles spirituelles, l'âge d'apparition, les emplacements des stigmates, leurs modalités d'apparition, d'évolution, les phénomènes qui y sont associés. Le docteur Biot expose la recherche d'une explication : recours à la raison (il se réfère au traité de la béatification des serviteurs de Dieu de Benoît XIV), puis les critères d'authenticité (qu'est-ce qu'un fait? l'énoncé des faits, les qualités des témoins, le contenu du témoignage) pour poser la question « existe-t-il des plaies d'un genre spécial? » à laquelle il répond affirmativement, en tant que phénomène, sans charger le mot d'une signification qui le dépasse. Les stigmates sont-ils des manifestations pathologiques? Aucun fait médical ne peut faire admettre cette hypothèse. L'auteur conclut que les stigmates sont un phénomène énigmatique. Sont-ils des phénomènes préternaturels? « Les faits préternaturels, comme telle guérison extraordinaire, sont des signes qui nous sont donnés libéralement par Dieu pour nous aider à acquiescer

aux vérités de la Révélation. » L'auteur aurait dû préciser que les théologiens rangent les phénomènes démoniaques dans le préternaturel. L'Église reste prudente dans l'interprétation de tels faits. L'auteur cite les textes du Saint-Office de 1924, à propos de Padre Pio, de Mgr Pic, évêque de Valence, en 1943 sur Marthe Robin, de la Curie épiscopale de Ratisbonne, en 1927, à propos de Thérèse Neumann.

« Certains esprits sont comme attirés par l'étrange, il y a dans d'autres âmes une besoin de merveilleux qui ne se sent rassasié que lorsque s'accumulent prodiges sur prodiges... La prudence ne commande-t-elle pas plutôt de rester sur une très prudente réserve... » L'Église ne s'est prononcée que sur les stigmates de saint François où elle reconnaît officiellement les traces incontestables de la Passion.

La rapide étude à laquelle s'est livrée le docteur Biot est de lecture agréable. Elle peut intéresser ceux qui désirent voir comment situer le problème des stigmates et le fait qu'ils n'ont pas de réponse certaine et valable. La question reste ouverte.

Dr S. Rousset.

Robert SPEAIGHT : *Nature et grâce dans les tragédies de Shakespeare*. Traduit de l'anglais par Henri Lemaître. Coll. « L'Art et Dieu ». Éd. du Cerf, Paris, 1957.

Il y a fort à craindre que ce livre rencontre peu de lecteurs, et ce serait fort dommage. Fruit de longues méditations et d'une pratique assidue de l'œuvre dramatique de Shakespeare, l'ouvrage que nous présente R. Speaight doit être lu sans préjugé d'aucune sorte : l'amateur de littérature doit renoncer à y trouver de l'érudition, et le théologien n'y reconnaîtra pas, en dépit du titre, la nécessaire technicité des débats de l'École. C'est l'œuvre d'un humaniste qui lit en chrétien un des grands maîtres du théâtre. Quand on a dit cela, on n'a plus à faire l'éloge d'un tel livre. On souhaite simplement que beaucoup, après s'être replongés dans le théâtre de Shakespeare, se laissent guider par la méditation si profonde que nous livre Speaight. Son étude ne traite que de six des plus belles tragédies (non de toutes, hélas pour nous !). Rien de ce qu'il dit ne laisse indifférent; même quand on refuse de se ranger tout à fait à son avis, on est d'abord séduit par l'intelligence des analyses. Et que dire alors des traductions de Shakespeare qu'on doit à Henri Lemaître ! Il a su recréer l'éclat et la force de la haute poésie.

Guy Lafon.

Cinéma et spiritualité, dans *Revue Internationale du Cinéma*, n° 26, pp. 25-64.

Après la récente Encyclique de Pie XII, *Miranda prorsus* (8 septembre 1957), qui retient une fois de plus l'attention sur l'influence des techniques de diffusion, on s'étonnera moins que le cinéma soit interrogé sur son pouvoir de nous parler de Dieu, de traduire les mouvements de la grâce aux prises avec l'homme, d'évoquer la transcendance. L'enquête est ici menée avec compétence, entre autres, par H.-G. Lemaître (le sacré), M. H. Agel (le sens de la grâce), et le R. P. A. Amargier, O.P., (la grâce à l'écran), ainsi que M. l'abbé A. Ayfre (la Vierge Marie au cinéma, la religieuse, personnage de film, les vacances selon M. Hulot). Les résultats positifs sont trop importants pour nous interdire de refuser au cinéma le secret de nous ouvrir au monde surnaturel et de l'exprimer à son rang; ils sont aussi trop rares et généralement trop délicats à percevoir dans leur authenticité pour qu'ils puissent être enregistrés sans un sens spirituel préalablement averti et sans une connaissance suffisante du langage qui lui est propre.

H.-L. Maréchal, O.P.

MAURICE COLINON : *Les guérisseurs*. Coll. « Bilan du mystère ». Grasset, Paris, 1957; 160 pp.; 390 fr.

Ce petit livre, sous son volume restreint, représente une grosse érudition. M. Colinon s'est renseigné à toutes les sources qu'il a pu trouver, tant du côté information médicale que du côté des guérisseurs. Il montre comment la médecine s'est peu à peu dégagée de la magie, à partir d'Hippocrate, alors que la pratique des guérisseurs en reste profondément tributaire. Il est à remarquer, en effet, que les « sectes », avec ou sans apport d'un vocabulaire emprunté au langage chrétien, comportent presque toutes un aspect de « guérison des malades ». Les « explications » à allure scientifique relèvent elles aussi de la mentalité magique sous le déguisement de termes pseudo-techniques qui ne veulent rien dire de précis. M. Colinon se rallie à l'explication psycho-somatique de l'action des guérisseurs, quand elle se produit. Mais la médecine officielle n'est-elle pas, en un sens, responsable de l'accroissement du phénomène? Non pas qu'elle doive reprendre un aspect de magie primitive... Mais il serait éminemment souhaitable qu'elle reprenne davantage le sens total de l'homme, au plan spéculatif, et qu'elle perde un certain caractère de morgue, ou d'orgueil scientiste, au plan pratique.

Excellent témoignage. Puissent le public et les médecins en faire leur profit.

M. ORAISON.

OWEN BARFIELD : *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*. Faber and Faber, London, 1957; 190 pp.; 21 sh.

En harmonie avec la Révélation chrétienne et sur l'arrière-plan de l'histoire de la conscience humaine, l'auteur interprète le sens profond de notre âge scientifique. Dans un style attrayant et avec des expressions simples, il part d'une théorie de la connaissance qui souligne l'élément subjectif dans l'expérience humaine d'aujourd'hui. De là, il progresse en montrant que le développement de la pensée de l'humanité n'est pas seulement l'histoire d'êtres humains possédant une intelligence semblable à la nôtre et confrontés avec des phénomènes analogues aux nôtres. Les différences qu'on constate entre eux et nous dans le cours des temps viennent de ce que l'esprit de l'homme et le monde où il vit se sont développés simultanément. Finalement, nous devons reconnaître que notre monde d'expérience est partiellement fait par l'homme, c'est-à-dire grâce à l'intervention du Créateur des hommes qui s'est fait lui-même homme. Des vues profondes sur l'Incarnation illuminent ainsi le « Mystère du Royaume ».

HENRI BERNARD-MAÎTRE, S. J.

LIVRES REÇUS

AMADOU (Robert) : *Les grands médiums*. Coll. « La Tour Saint-Jacques ». Éd. Denoël, Paris, 1957; 258 pp.; 650 fr.

AUZOU (Georges) : *La tradition biblique*. Coll. « Connaissance de la Bible », 2. Éd. de l'Orante, Paris, 1957; 462 pp.

BARSOTTI (Divo) : *Dalla Grazia alla Gloria. Esercizi spirituali.* « Documenti di Vita Spirituale », 6. Libreria Editrice Fiorentina, Florence, 1957; 210 pp.; L. 700.

BEAUCAMP (Evode, O.F.M.) : *La Sagesse et le Destin des Élus.* Coll. « Sous la main de Dieu ». Éd. de Fleurus, Paris, 1957; 296 pp.; 555 fr.

BEHN (Irène) : *Spanische Mystik.* Patmos Verlag, Dusseldorf, 1957; 790 pp.; DM. 37,50.

BIDET (Marcel) : *Dans un climat maternel.* Secrétariat du « Règne de Jésus par Marie », Paris, 1957.

BOUTIN (Louis-N., O.M.I.) : *Le Fils du Dieu vivant, Jésus de Nazareth.* Junioriat de la Sainte-Famille, Saint-Boniface (Canada), 1957; 146 pp.

BUBER (Martin) : *Moïse.* Coll. « Sources d'Israël ». P.U.F., Paris, 1957; 266 pp.; 900 fr.

CARMIGNAC (Jean) : *Le docteur de justice et Jésus-Christ.* Coll. « Autour des manuscrits de la Mer Morte ». Éd. de l'Orante, Paris, 1957; 164 pp.

Charles de Foucauld. L'album du centenaire (1858-1958). Les Éditions du Chalet, Lyon, 1957; broché : 1.800 fr., relié : 2.800 fr.

CHAUCHARD (Paul) : *La création évolutive.* Éd. Spes, Paris, 1957; 192 pp.; 600 fr.

DESPERT (J.-Louise) : *Enfants du divorce.* « Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique ». P.U.F., Paris, 1957; 242 pp.; 1.200 fr.

Empire et la Croix (L'). Coll. « Ictus ». Textes établis et présentés par A. HAMMAN. Éd. de Paris, 1957; 302 pp., 70 illustrations; 970 fr.

Études sur le sacrement de l'Ordre. Coll. « Lex Orandi ». Éd. du Cerf, Paris, 1957; 446 pp.; 1.200 fr.

EVANS (Illtud, O.P.) : *One and Many.* Blackfriars Publications, Londres, 1957; 82 pp.; 4 s.

FRAISSE (Paul) : *Psychologie du temps.* « Bibliothèque scientifique Internationale ». P.U.F., Paris, 1957; 326 pp.; 1.200 fr.

Geiste und Naturwissenschaftliche Abhandlungen der Mitglieder des Wiener Arbeitskreises für Tiefenpsychologie (1947-1957). Wien, 1957.

GENEVOIS (M.-O., O.P.) : *Le mariage selon le dessein de Dieu.* Éd. du Cerf, Paris, 1957; 268 pp.; 660 fr.

GIET (Stanislas) : *L'Apocalypse et l'Histoire.* P.U.F., Paris, 1957; 258 pp.; 1.200 fr.

GOLLWITZER (H.) : *La Joie de Dieu.* Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1957; 330 pp.; 1.250 fr.

HEGO (Gerald) : *Le Seigneur notre ami.* Un album illustré de photos et de dessins. Les Presses d'Ile de France, Paris, 1957; 96 pp.; 650 fr.

HELLENS (Franz) : *Sainte Marie de Woluwé.* Coll. « Hommes de Dieu ». Plon, Paris, 157; 238 pp.; 600 fr.

Introduction à la Bible. Sous la direction de A. ROBERT et A. FEUILLET. T. I : *Introduction générale et Ancien Testament.* Desclée et Cie, Paris, 1957; 880 pp.

KITTLER (Glenn D.) : *The White Fathers.* W. H. Allen, Londres, 1957; 320 pp.; 25 s.

KOSTER (Hermann) : *Uber eine Grundidee der chinesischen Kultur.* Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St Augustin, Siegburg, Nr. 1. Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen, 1957; 28 pp.

LAURENTIN (René) : *Lourdes. Documents authentiques.* T. I : *Au temps des seize premières Apparitions* (*11 février-3 avril 1858*). P. Lethielleux, édit., Paris, 1957; 322 pp.

LAWSON (William, S.J.) : *Person to person. A recipe for living.* Longmans, Green and Co, Londres, 1957; 234 pp.; 10/6 net.

Légaré (Romain, O.F.M.) : *Le bon Frère Didace et le bon Père Frédéric.* Éd. du Bon Père Frédéric, Trois-Rivières (Canada), 1957.

Lemarié (Joseph, m. b.) : *La manifestation du Seigneur.* Coll. « Lex Orandi ». Éd. du Cerf, Paris, 1957; 540 pp.; 1.800 fr.

Le Mouël (Gilbert) : *L'Histoire des Apôtres.* Coll. « La Parole vivante ». Éd. Ouvrières, Paris, 1957; 198 pp.; 500 fr.

Lopez-Doriga (Enrique) y Oller, S.J. : *San Pedro y el Romano Pontifice.* Facultad th:eologica, Granada. Editorial Escelicer, Cadiz, 1957; 326 pp.; 50 Pts.

Moralprobleme im Umbruch der Zeit. Herausgegeben von P. Virgil Redlich, O.S.B. Max Huber Verlag, München, 1957; 181 pp.; DM. 5.90.

Meslin (Michel) : *Benoît de Nursie.* Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Éd. Ouvrières, Paris, 1957; 128 pp.; 330 fr.

Pavlov et pavlovisme. Coll. « Les Essais de la Nouvelle Critique ». Éd. Sociales, Paris, 1957; 286 pp.; 600 fr.

Pichard (Joseph) : *Images de l'Invisible.* Vingt siècles d'art chrétien. Casterman, Tournai-Paris, 1958; 224 pp.; 69 planches en héliogravure, 6 hors-texte en couleur; 1.500 fr.

Prières du jeune chrétien (Les). Texte de Luc Baresta, illustrations de W. Probst. Desclée de Brouwer, Paris, 1957; 94 pp.

Problèmes de psychanalyse. Cahier n° 21 de « Recherches et Débats ». C.C.I.F. A. Fayard, Paris, 1957; 212 pp.; 500 fr.

Prunet (Olivier) : *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques.* Coll. « Études d'histoire et de philosophie ». P.U.F., Paris, 1957; 152 pp.; 800 fr.

Renard (Mgr) : *Pour une évangélisation et une catéchèse d'Église,* La Bonne Presse, Paris, 1957; 102 pp.

Répertoire général de sciences religieuses. Année 1950. L'Airone, Rome.

Ricoeur (Paul) : *État et violence.* La troisième conférence annuelle du Foyer John Knox, Genève, 1957.

Russische Mystik. Patmos Verlag, Dusseldorf; 256 pp.; 16.80 DM.

Saint Dominique. Cent cinquante neuf photos de Léonard von Matt. Texte et légendes de H.-M. Vicaire, O.P. Coll. « Les saints par l'image ». Desclée de Brouwer, Paris, 1957; 1.800 fr.

Saint Paul. Version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredsous. Introduction par le P. Paul Passelelecq. Coll. « Les écrits des saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1957; 253 pp.; 57 fr. belges.

Schaffer (Alfons) : *Ein eherechtliches Problem in Neuguinea.* Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St Augustin, Siegburg, n° 2. Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen, 1957; 22 pp.

Siclier (Jacques) : *La femme dans le cinéma français.* Coll. « 7e art ». Éd. du Cerf, Paris, 1957; 194 pp.; 720 fr.

Staehelin (Ernst) : *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Verlag Friedrich Reinhardt A. G. Basel; 508 pp.; DM 39.

Sullivan (John J., S.J.) : *The commandment of Love.* Vantage Press, New-York, 1957; 138 pp.

Zupi (Mgr Xavier) : *Code chrétien de la paix.* Coll. « Études Religieuses ». La Pensée Catholique, Bruxelles, 1957; 100 pp.; 120 fr. belges.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 1er trimestre 1958. — Impr., n° 1753.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

LA VIE LITURGIQUE

J. Lemarié, La manifestation du Seigneur, p. 96 (I.-H. Dalmais). — A. Baumstark, Nocturna Laus, p. 97 (I.-H. Dalmais). — J. Gaillard, Les solennités pascales, p. 98 (F. P.). — P. Jounel et A.-M. Roguet, Sens et pratique de la Semaine sainte, p. 98 (F. P.). — E. Walter, Sources d'eau vive. Les richesses du septénaire sacramentel, p. 98 (F. P.). — A. Lohr, Die Heilige Woche, p. 999 (R.-L. Oechslin).

L'ÉGLISE ET LE MONDE

A. Latreille, E. Delaruelle, J.-R. Palanque, Histoire du catholicisme en France. T. I, Des origines à la chrétienté médiévale, p. 99 (P. F.). — Mgr A. Bros, Religion et religions. La Révélation chrétienne, p. 100 (L.-M. Dewailly). — W. de Vries, Der Kirchenbegriff der von Rom Getrennten Syrer, p. 100 (I.-H. Dalmais). — C. Pepler, Riches Despised, p. 101 (Fr. Lepargneur).

LA BIBLE

O. Cullmann, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ? p. 102. (L.-M. Dewailly). — J. Steinmann, La critique devant la Bible, p. 103 (L.-M. D.). — A. Tessarolo, La Croce e la Gloria, p. 103 (L. D.). — O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, p. 103 (F. Refoulé). — Tim Hiêû, Kinh Thanh. Cuu Uöc, p. 105 (A. V.). — M. Dakin, Peace and Brotherhood in the Old Testament, p. 105 (F. Refoulé). — G. W. H. Lampe et K. J. Woollcombe, Essays on Typology, p. 105 (F. Refoulé).

CONNAITRE LES SAINTS

L. Empain, Les saints nous parlent, p. 106 (A.-M. H.). — J. E. Bischof, Soldat de Dieu, saint Ignace de Loyola, p. 107 (H. Bernard-Maître). — Ch. Hardt, Quatre conversions, p. 107 (H. L.). — Mère C. Thomas, Au sommet du Carmel. Histoire d'une carmélite américaine, p. 108 (F. L.). — L. André-Delastre, La plus sage des petites filles, p. 108 (R. M.).

DIVERS

R. Biot, L'énigme des stigmatisés, p. 108 (S. Rousset). — R. Speaight, Nature et grâce dans les tragédies de Shakespeare, p. 109 (G. Lafon). — Cinéma et spiritualité, p. 109 (H.-L. Maréchal). — M. Colinon, Les guérisseurs, p. 110 (M. Oraison). — O. Barfield, Saving the Appearances. A Study in Idolatry, p. 110 (H. Bernard-Maître).

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles 4

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.
Garneau, 47, rue Buade
Québec
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*
Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa-N*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.